Danièle Masson / Alain de Benoist

Entretien publié dans un recueil collectif

1) « *Cet anti-Marx ne serait-il pas un Nietzsche actuel ? » Vous reconnaissez-vous dans cette présentation qui fut faite de vous, lors d'une radioscopie de Jacques Chancel ?*

Evidemment non — même si le propos, flatteur, n'était qu'interrogatif. D'abord parce qu'il serait ridicule de ma part de prétendre me mettre sur le même plan que l'auteur du *Zarathoustra* : pour reprendre une expression que vous devez connaître, je ne serais même pas digne de dénouer la courroie de ses sandales ! Je ne me reconnais, d'autre part, que très imparfaitement dans la pensée de Nietzsche. Il a certes longtemps représenté pour moi une sorte d'horizon indépassable, mais aujourd'hui, je vois les choses autrement. J'adhère toujours à l'idée de l'Eternel Retour — à l'image du « Grand Midi » —, mais le mythe du Surhomme me semble entaché d'individualisme. Conformément à la lecture qu'en a faite Heidegger, j'ai aussi tendance à penser que l'antiplatonisme de Nietzsche n'est que du platonisme inversé, qui ne permet pas de sortir de l'horizon de la valeur, et que la « volonté de puissance » n'est en dernière analyse que volonté de volonté. Par ailleurs, parlant de l'auteur des *Inactuelles* — des « Intempestives » —, je trouve qu'un Nietzsche « actuel » serait plutôt risible. J'ajouterai enfin que je ne suis pas non plus un « anti-Marx » : hostile au marxisme dans ce qu'il a de plus essentiel, je n'en suis pas moins redevable à Karl Marx d'une analyse critique du capitalisme bourgeois qui, par certains de ses aspects (ce qu'il dit de la réification ou transformation en marchandise de toutes les sphères de l'existence humaine, par exemple), me semble conserver aujourd'hui toute sa pertinence.

2) *Naguère vous avez ouvert votre livre « Comment peut-on être païen ? » par l'imprécation de Nietzsche : « J'appelle le christianisme l'unique grande malédiction », et vous l'avez achevé par l'exhortation à fonder un « néo-paganisme ». Est-ce toujours votre pensée ?*

Dissipons tout de suite une équivoque. Je n'ai jamais appelé à *fonder* un « néo-paganisme ». Indépendamment du fait que je n'ai pas une âme de bâtisseur d'Eglise (ou de contre-Eglise), ce que je vois, ici ou là, se réclamer de cette étiquette me paraîtrait plutôt de nature à justifier... un retour au christianisme ! Ce que je crois en revanche, c'est à la possibilité — et même à la nécessité — de se remettre à l'écoute de l'esprit du paganisme antique, tel que nous pouvons le connaître au travers d'une multitude de textes, de témoignages anciens et de travaux récents, afin d'y trouver le moyen de surmonter la crise spirituelle — l'effondrement du *sens* — dans laquelle nous sommes actuellement plongés. Ce n'est pas tout à fait la même chose. Je crois que le christianisme a fait son temps (dans tous les sens du terme). Je crois que le paganisme n'est ni d'hier, ni d'aujourd'hui ni de demain, mais de toujours. Je crois que son oblitération passagère par la pensée chrétienne a représenté un drame historique et méta-historique, dont nous n'avons cessé de subir des conséquences toujours plus graves. C'est en ce sens que je peux effectivement souscrire à la formule de Nietzsche,

sans oublier toutefois que ce n'est qu'une formule (dont la prise au pied de la lettre impliquerait d'ailleurs de savoir *qui* « maudit »).

Cela dit, cette citation introduisait quand même tout un livre, et c'est précisément parce que je n'aime pas m'en tenir à des formulations trop simples que je me crois obligé d'introduire ici quelques précisions indispensables à notre discussion. Je voudrais insister d'abord sur le fait que ma critique du christianisme n'a rien à voir avec la critique positiviste ou rationaliste. Bien des épisodes du récit évangélique me paraissent invraisemblables, mais ce n'est pas leur invraisemblance qui me choque fondamentalement. (Libre aux chrétiens de croire qu'une femme, fût-elle mère du Sauveur, peut rester vierge *in partu*, c'est-à-dire en accouchant). Pour quelqu'un qui, comme moi, est attaché à la vérité du mythe, cette invraisemblance ne provient d'ailleurs que de la volonté de l'Eglise de donner à de tels épisodes un cadre *historique*. Le religieux constitue pour moi une dimension irréductible de la présence au monde. Evacuer toute religiosité, ainsi que tend à le faire le monde occidental actuel, est à mes yeux le signe d'une perte d'humanité. Je ne suis donc pas athée — pas plus d'ailleurs que je ne suis panthéiste. Je ne suis pas anticlérical non plus, et je n'ai jamais critiqué les prêtres. Il m'arrive même de penser qu'ils sont les seuls à se conformer à leur logique : si l'on croit en un Dieu, quel qu'il soit, comment pourrait-on ne pas lui consacrer la totalité de son existence ? Homme de convictions, façonné par elles et vivant pour elles, j'aime la foi et les attitudes mentales ou les actes qu'elle inspire. Ses manifestations me touchent — même la dévotion du curé d'Ars envers une sainte Philomène reconnue imaginaire par Jean XXIII ! —, du moins quand elles ne sont pas empreintes d'intolérance.

Enfin, concernant le christianisme, il faudrait aussi savoir de quoi l'on parle. Je ne méconnais évidemment pas l'existence d'une tradition ecclésiale (relativement) unitaire, mais au sein de cette tradition que de différences et même de contradictions ! Parle-t-on du christianisme palestinien ou de celui des temps modernes ? Du christianisme des catacombes ou du christianisme médiéval ? De l'Eglise du Messie humilié ou de celle du Christ *cosmocrator* ? D'une théologie ou d'une histoire ? D'une pastorale ou d'un système intellectuel ? En contrepoint de mon rejet global de la pensée chrétienne, je n'ai pas de mal, pour ma part, à cerner quelques objets d'admiration isolés. J'aime comme vous les cathédrales, même si je pense qu'elles furent construites *dans* le christianisme, et non *à cause* de lui. (Il n'y a eu de cathédrales que là où, auparavant, on bâtissait des temples). J'aime François d'Assise plus que les jésuites, les ordres mendiants plus que la pourpre cardinalice, la doctrine sociale de l'Eglise, malgré ses timidités, et tout ce grand courant de pensée d'où proviennent Léon Bloy, Péguy, Bernanos ou Mounier. J'ai aussi de la sympathie pour ceux qui, comme les mystiques, que l'Eglise a d'ailleurs toujours regardés avec une certaine méfiance, ont essayé d'abolir le caractère radical de la distance entre le plan humain et le plan divin. (L'« expérience pure » du mystique compense, en le révélant du même coup, l'effacement de la proximité du dieu). Je n'ai pas de peine, enfin, à retrouver des linéaments de la pensée païenne, déformés, transformés, chez certains théologiens ou mystiques que l'Eglise a rejetés dans l'hérésie ou qu'elle a plus ou moins tenus à l'écart, de Scot Erigène et Pélage à Maître Eckart, Nicolas de Cuse, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Caspar von Schwenckfeld et tant d'autres. Comme vous le savez, Maître Eckhart fut le premier maître de l'ordre des dominicains soumis à un procès d'inquisition. François d'Assise sentit le fagot, avant que la légende s'en empare. Et que dire de l'Ecossais Duns Scot, le « Docteur subtil » de la fin du XIIIe siècle qui,

dans sa théologie mystique franciscaine, soutenait qu'on ne peut saisir l'Etre en tant qu'Etre qu'en refusant la distinction réelle de l'essence et de l'existence ? Rejetant les thèses de Thomas d'Aquin, il affirmait que l'existence ne s'ajoute pas du dehors à l'essence comme un attribut supplémentaire, qu'il n'y a pas dans les êtres concrets de distinction réelle entre leur existence telle que nous la percevons et leur essence singulière, et qu'on ne peut donc les saisir l'une et l'autre que de manière indivise. Il affirmait aussi, bien entendu, que l'individualité (l'« ipsissime particularité essentielle ») vient de Dieu, mais n'en restait pas moins « païen » par la force avec laquelle il soutenait l'univocité de l'Etre.

Le christianisme est une religion historique, dont le surgissement est situable historiquement. Il n'en va pas de même du paganisme, qui fait partie de ces religions « préhistoriques » dont on ne peut dater l'origine et qui, toutes, dérivent de cette religiosité cosmique qui a nourri la vie spirituelle de tous les peuples aussi longtemps qu'ils ne furent pas touchés par le monothéisme biblique. Le paganisme dont je parlerai est le paganisme indo-européen, non parce qu'il vaut plus qu'un autre, mais parce qu'il est celui qui nous concerne le plus directement en tant qu'Européens. Il n'est pas la seule forme religieuse qu'ait connue la « Vieille Europe », mais il est celle à laquelle ont adhéré les peuples qui, à partir du Ve millénaire av. notre ère, ont dessiné le visage de la plupart des grandes cultures (hellénique, romaine, celtique, germanique, balto-slave, indo-iranienne, arménienne, thraco-phrygienne, hittite, louwite, tokharienne, etc.) qui apparaissent dans l'Antiquité. Cette religion païenne indo-européenne, qui accompagne l'ethnogenèse des populations du même nom, est polythéiste à l'origine. C'est une religion multiforme de petites communautés naturelles, une religion de la famille et de la cité, non une religion d'Etat unitaire. Elle est tolérante par nature, car elle n'est pas prosélyte : les dieux étant des divinités de la cité, vouloir convertir à leur culte reviendrait à considérer tout le monde comme un concitoyen. Elle possède un aspect initiatique. Elle est une religion des œuvres (le sacrifice est une œuvre). C'est au départ une religion cosmique, formée dès le paléolithique, remaniée ensuite, au néolithique final, sous l'effet d'une différenciation de la société en classes et en lignages, selon le modèle trifonctionnel mis au jour par Georges Dumézil (souveraineté politico-juridique et magico-religieuse ; fonction guerrière ; monde de la production et de la reproduction), et enfin transformée encore, à l'époque « héroïque », lorsque les formes de fidélités non familiales commencent à prévaloir sur la simple morale lignagère (ainsi quand le héros Arjuna, avatar d'Indra dans l'épopée védique, affronte des membres de son lignage pour rester fidèle à son seigneur, ou quand le Romain Manlius Torquatus n'hésite pas à faire condamner son fils à mort pour insubordination sur le champ de bataille, pour ne citer là qu'un schème narratif particulièrement riche d'enseignements). Pendant au moins six mille ans, ce paganisme fut la religion de nos ancêtres. Soutien spirituel de son temps, il marqua l'histoire bien après son apparente disparition, puisque ses survivances ont inspiré, directement ou sous des formes superficiellement christianisées, non seulement d'innombrables traditions populaires, mais encore les fondements de notre droit, en même temps que les principes politiques des empires médiévaux (byzantin, carolingien et romain-germanique).

Il me semble que, pour comparer paganisme et christianisme, il faut bien les connaître l'un et l'autre. Elevé dans une religion catholique qui ne m'a pas laissé que de mauvais souvenirs, mais au « paysage » mental et spirituel de laquelle je me suis rapidement senti de plus en plus étranger, je me suis formé à la lecture des mythes grecs et de la théologie des Vieux-Romains, à celle des hymnes du Rig-Véda et de

l'épopée homérique, de la Théogonie d'Hésiode, de l'Avesta, de l'Edda poétique, de la Völuspä, de la Lokasenna et de la Gylfaginning, du Mabinogi, de l'Oidhe Chloinne Tuireann, du Tàin Bo Cuailnge, etc. Permettez-moi de vous dire qu'en comparaison de ces milliers de mythes, de schèmes narratifs, de formulaires traditionnels, d'enseignements spirituels et moraux, le message évangélique m'est apparu d'une assez consternante pauvreté. Je sais bien que la foi transfigure tout: la montagne d'études exégétiques à laquelle ce message a donné naissance en témoigne. (Friedrich Georg Jünger disait aussi : « L'ingéniosité croît là où le sens décroît »). Il reste qu'à la sombre histoire du sacrifice d'Abraham, je préfère celle des parties de dés qui opposent Shakuni et Yudhishthira dans le Mahabharata ou celle du serpent Nidhhogr rongeant les racines d'Yggdrasill, de même qu'aux paraboles évangéliques je préfère le récit du démembrement d'Ymir, celui des deux batailles de Mag Tured ou celui de la promotion des Nâsatya védiques liée à la décapitation de Vishnu, qui trouve son parallèle en Scandinavie dans la décapitation de Mimir et la fabrication de Kvasir. Il ne s'agit pas là seulement de beauté du récit. Il s'agit bien plutôt de dégager de ce récit une leçon qui fasse sens dans la vie quotidienne. Or, pour ne donner que quelques exemples, dans l'étude de l'ancien cosmologie des trois cieux, dans le schème narratif de la « traversée de l'eau de la ténèbre hivernale », dans l'histoire de la guerre de fondation des Ases et des Vanes qui, comme la guerre sabine à Rome, oppose la troisième fonction aux deux autres avant de les réunir toutes les trois dans une indissociable unité organique, dans les hauts faits des jumeaux divins qui sont, avec le ciel diurne (**dyéw-*) et l'aurore, parmi les divinités dont la désignation et la signification se laissent le mieux reconstruire par la méthode comparative, dans l'histoire des « mutilations qualifiantes» d'Odhinn et de Thorr que l'« histoire » romaine a retransposés dans les personnages d'Horatius Coclès et Mucius Scaevola, je trouve une telle leçon et un tel sens, que je ne trouve ni les évangiles canoniques ni dans les ingénieux développements de la patristique.

Vous m'interrogez sur ce que je veux « fonder ». Je ne veux rien fonder, mais seulement *faire fond*, c'est-à-dire ne pas me couper de la source initiale — faire *recours*, et non pas *retour*. Je suppose que cette idée de tradition ne vous est pas étrangère, même si nous ne nous rattachons pas à la même ! En me rattachant à un stade de la culture européenne antérieur au christianisme, qu'il s'agisse de l'Europe méditerranéenne, si riche en réalisations de toutes sortes, ou de cette Europe du Nord où l'on construisait des sanctuaires mégalithiques bien avant les pyramides d'Egypte, et des observatoires astronomiques bien avant Babylone et Sumer, je ne crois pas non plus tomber dans le passéisme. Je sais très bien que, si l'esprit parle toujours, les formes qu'il emprunte ne reviennent jamais identiques. Mais au fond, et c'est sans doute cela le plus important, ma conviction la plus profonde est que cet univers se suffisait en quelque sorte à lui-même, et qu'il aurait pu de lui-même poursuivre sa trajectoire propre. Pour dire les choses autrement, la question que je me pose (et que je vous pose) est celle-ci : au-delà des variations toujours renouvelées du génie inventif des hommes, qu'est-ce que le christianisme a apporté que le monde ignorait avant lui ? Qu'a-t-il apporté de plus et de meilleur, comme nouveauté radicale, de nature, que la pensée présocratique et la théologie védique, la philosophie et la tragédie grecques, la théologie romaine et l'épopée celtique, la civilisation du Bel Age du Bronze nordique et l'univers des sagas scandinaves, auraient ignoré ? Que dit-il fondamentalement de plus et de meilleur qu'Aristote ou Platon, Cicéron ou Sénèque, Pindare, Virgile, Démosthène ou Tacite ? Vous me répondrez sans doute : la possibilité, donnée à l'homme pour la première fois, de faire son salut. Et de fait, la diffusion en Europe de cette croyance, apparemment née sur le pourtour méditerranéen, selon laquelle l'âme humaine,

emprisonnée dans la matière, est déchue et ne peut être « rachetée » que par l'intercession d'un Dieu sauveur, représente bien une innovation : les dieux du paganisme ne consolent pas par la promesse d'une rétribution compensatrice dans l'au-delà ; ils consolent et réconfortent par ce qu'ils sont. Mais cette réponse est pour moi dépourvue de sens. J'y vois tout au plus la justification d'une conduite morale (bien se conduire pour être « sauvé »), mais une justification qui relève déjà de l'utilitarisme. S'inscrivant dans la visée du salut, la vertu perd en effet de ce qui la fonde. C'est pourquoi ma réponse à cette même question serait plutôt : ce que le christianisme comporte de bon existait avant lui, tandis que ce qu'il apporte de nouveau n'est pas bon.

3) *Le grief essentiel que vous avez contre le christianisme, c'est d'avoir désenchanté le monde ; par la notion d'un Dieu créateur qui est l'Etre même, d'avoir dissocié l'Etre du monde, condamné ce monde au moindre être, substitué au sacré de la mythologie, qui imprégnait toutes choses, la sainteté d'un Dieu qui sépare la créature du créateur (« sanctus » vient de « sancire » : séparer). Est-ce bien le cœur de votre procès contre le christianisme ?*

Le cosmos du paganisme est un ordre harmonieux, qui ordonne dans une totalité parfaite l'infinité des formes du possible auxquelles la *physis* donne réalité. Ce cosmos qu'« aucun dieu n'a créé » est « le même pour tous » (Héraclite, fragm. 30), ce qui signifie que tous les êtres, animaux, humains ou divins, y sont également rattachés. Il est ce par quoi toute existence, toute présence devient possible. Il est aussi ce grâce à quoi les facultés humaines peuvent viser elles-mêmes à l'harmonie, qu'il s'agisse de l'harmonie de soi, par la pratique des vertus ou par la *theoria* (la vie contemplative), ou de celle des œuvres que l'homme réalise comme autant de reflets de l'harmonie de l'Etre. Etant éternel, il ne peut avoir de finalité ou de but. Il peut seulement *être* : « Toute puissance se rassemble en lui, et c'est en prenant conscience de son appartenance au cosmos que l'homme peut développer ce qu'il y a de divin en lui » (1). Le paganisme naît ainsi d'une méditation sur le monde, sur la place que l'homme y occupe, sur le fait qu'il y a quelque chose dans le monde et non pas rien, et ce à partir du regard que peut porter sur le monde celui qui se livre à la pensée méditante et réfléchie.

L'Etre est unité en deux sens : unité du principe actif qui ramène à soi comme unique la multiplicité des éléments et, d'autre part, cette même multiplicité comme ramenée à l'unité en tant que forme déterminée de ce principe (unité qui produit et unité produite). Le paganisme est lui-même pensée de l'unité et de la totalité du monde, considérées dans leurs différents niveaux : union sans confusion. Vision, par conséquent, qui se donne d'emblée à saisir comme antiréductionnisme (le tout est plus que la somme de ses parties) et qui inspire une conception essentiellement unitaire de l'être individuel en même temps qu'une conception organique de la vie sociale.

Avec Heidegger, j'oppose donc l'ontologie, qui est pensée de l'Etre en tant qu'Etre, à la métaphysique, où la question de l'Etre est directrice, mais non fondamentale, parce qu'elle n'est posée qu'à partir d'une interrogation sur la présence de l'étant présent et la raison d'être de cet étant (comme lorsque Aristote demande : « *ti to on hè on ?* », « qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant ? », et non : « qu'en est-il de l'Etre en tant qu'Etre ? »). Dans une telle perspective, il ne saurait y avoir de création *ex nihilo*. Les religions indo-européennes comportent des mythes cosmogoniques du commencement, mais ces commencements ne sont en général que des débuts de cycles qui s'enchaînent éternellement les uns aux autres. Le cosmos païen n'est pas un cosmos créé par Dieu,

mais bien plutôt ce qui permet aux dieux d'exister. Il est une émanation de l'Etre. Dans la pensée indienne, l'Absolu (Prajapati) souffre d'incomplétude. Il engendre le monde comme pour se réaliser, pour prendre en quelque sorte connaissance de lui-même, et c'est pourquoi il se divise, donnant ainsi naissance aux singularités. Proclus, dans ses *Dix-huit arguments contre les chrétiens*, dit très justement que si la création est une preuve de la bonté de Dieu, cette création doit avoir existé de tout temps et être éternelle comme lui. Dans le christianisme, au contraire, la création est évidemment indispensable, et c'est pourquoi la question de l'Etre n'est posée qu'à la lumière d'une interrogation portant sur elle : Dieu est l'Etre incréé qui a créé le monde (*ens creatum*). Cela revient, comme je l'ai dit, à poser l'Etre sous l'horizon de l'étant, et de surcroît dans la perspective approximative et simpliste d'une pure relation de cause à effet. Dieu n'est plus alors que la cause première de tout étant, c'est-à-dire l'étant suprême. Il est un principe explicatif, une raison d'être — il n'est plus l'Etre.

Cette non-dissociation, caractéristique du paganisme, entre l'être créé et l'être incréé se retrouve encore aujourd'hui dans un certain nombre de doctrines religieuses ou spirituelles orientales (du bouddhisme zen au taoïsme, du Vedânta à l'hindouisme), dont le point commun est précisément la non-dualité entre la substance de Dieu ou de l'Absolu et celle du monde. Ces religions, qui mettent généralement l'accent sur la voie de la connaissance plus que sur celle de la dévotion, reconnaissent un absolu non personnel. En Inde, le mot *atman* désigne aussi bien « soi-même » que le « Soi ». En Occident, le non-dualisme a surtout survécu par l'intermédiaire de l'hellénisme alexandrin et néoplatonicien (Plotin, Porphyre, Jamblique, Syrianus, Proclus, Damascius, etc.), si proche lui-même de la pensée des Upanishads et qui, après l'instauration du christianisme comme religion d'Etat, s'orientera nettement vers la défense du paganisme. Tout ce que dit Plotin sur l'âme du monde et les âmes individuelles qui n'en sont que des aspects, par exemple, témoigne d'un désir de restituer l'unité harmonieuse de l'Etre. De même, la façon dont il définit l'ascension de l'âme individuelle vers l'Un est très proche de certains propos de Jean de la Croix ou de Maître Eckhart. Toute sa doctrine repose sur le principe d'une intuition générale, bien différente de l'intelligence analytique de Platon ou d'Aristote, proche plutôt de la sympathie universelle des stoïciens et qui annonce déjà la théorie leibnizienne des monades. Pour Plotin, la connaissance sympathique est la forme véritable de la connaissance, dont la connaissance intellectuelle, analytico-rationnelle ou purement conceptuelle, n'est qu'une forme dégradée. Cette tendance à la non-dualité se retrouvera par la suite dans un certain nombre d'expériences mystiques, avant de réapparaître de nos jours dans le cadre de certaines avancées de la science contemporaine (je pense ici à des notions comme celles de champ unifié en physique quantique ou de champ morphogénétique en biologie, mais aussi au « polythéisme d'âme » exploré en psychologie par James Hillman, à l'idée jungienne de « synchronicité », c'est-à-dire de coïncidence signifiante entre un événement psychique et un fait physique extérieur, etc.). Maître Eckhart va jusqu'à dire : « Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus ». Le non-dualisme n'est pourtant pas du panthéisme, même s'il n'a pas de peine à l'intégrer à un niveau inférieur du sentiment spirituel. Son mouvement reste en effet apophatique : il conserve à l'Etre son ineffabilité, au-delà des contraires. Il donne à l'homme la possibilité d'accéder au divin, mais il ne fait pas de l'homme un être divin. C'est d'ailleurs pourquoi, lorsque vous parlez d'un « sacré de la mythologie » qui imprégnerait « toutes choses », votre formulation est fautive. Le sacré païen peut être certes en toutes choses, mais il ne s'ensuit pas que toute chose soit sacrée, car il ne peut y avoir de sacré que pour autant que certaines choses — et même

la majorité des choses — ne sont *pas* sacrées. Le sacré, en d'autres termes, implique le profane comme sa délimitation propre.

J'ai voulu insister sur ce point, car on réduit trop souvent l'opposition entre paganisme et christianisme au contraste entre polythéisme et monothéisme. Certes, ce contraste est important car, en la plaçant à un niveau divin, le polythéisme sacralise en quelque sorte la diversité, en même temps qu'il lui donne la possibilité de se renouveler toujours davantage. Dans une belle formule, Pindare va jusqu'à définir Dieu comme la multiplicité quand elle présente un visage. Le polythéisme s'avère par là naturellement hospitalier pour l'altérité. John Stuart Mill disait d'ailleurs que lorsqu'on part de l'expérience pure, on aboutit nécessairement au polythéisme, et l'on retrouve la même observation chez Max Weber : « Si l'on se place purement sur le terrain de l'expérience, on n'accède pas à un dieu *unique* — et, me semble-t-il, encore moins à un dieu de bonté —, mais au polythéisme ». Pourtant, l'opposition entre polythéisme et monothéisme n'est pas, selon moi, ce qu'il y a de plus fondamental à prendre en considération. Le christianisme, surtout dans sa variété catholique, n'est pas un monothéisme radical (ce qu'ont souvent remarqué les musulmans et les juifs). Le culte marial et celui des saints, pour ne rien dire de la thématique trinitaire, lui donnent parfois l'apparence d'une sorte de polythéisme inconscient ou dégradé. A l'inverse, nombre d'auteurs païens ont regardé les dieux comme autant de figures d'un divin unitaire. Aristote écrit : « Bien que Dieu soit unique, il est appelé de plusieurs noms à cause de la multiplicité de ses attributs qui font en quelque sorte de lui autant d'êtres divers ». Platon dit que le Dieu bon a créé les dieux célestes, qui sont ses manifestations. Xénophane le qualifie de « plus grand parmi les dieux ». Cicéron parle au singulier de Dieu ou du divin. Sénèque et Plutarque insistent sur l'unité divine. Marc-Aurèle parle d'un seul Dieu, assimilable à l'âme du monde et « répandu partout » (*Pensées*, VII, 9). Au fil des siècles, nombre de divinités païennes se sont aussi vu assigner le statut d'hypostases (comme en Iran, lorsque Zoroastre exalta Ahura Mazdâh en faisant des autres dieux, les six Amesha Spentas ou « Immortels bienfaisants », des entités abstraites qui en représentaient autant d'aspects), et je ne parle même pas ici des effets du syncrétisme. Peut-être serez-vous tentée de voir là une sorte d'« évolution » (préchrétienne) vers le monothéisme chrétien, mais ce serait une erreur. Le polythéisme s'inscrit en effet toujours sur fond d'hénothéisme : les dieux ne sont pas confondus avec l'Etre, et c'est pourquoi ils sont eux-mêmes soumis à la loi du Destin.

Notre débat ne porte donc pas fondamentalement sur la question du nombre des dieux que l'on vénère — c'est aussi pourquoi le paganisme ne saurait consister aujourd'hui à restituer d'anciens panthéons —, mais bien plutôt sur l'acceptation ou le refus de cette distinction entre être créé et être incréé qui apparaît au fondement du dualisme chrétien. C'est d'ailleurs dans cet esprit, me semble-t-il, que Marc Augé a pu dire que, sur trois points au moins, le paganisme « se distingue radicalement du christianisme dans ses diverses versions. Il n'est jamais dualiste et n'oppose ni l'esprit au corps ni la foi au savoir. Il ne constitue pas la morale en principe extérieur aux rapports de force et de sens que traduisent les aléas de la vie individuelle et sociale. Il postule une continuité entre ordre biologique et ordre social qui, d'une part, relativise l'opposition de la vie individuelle à la collectivité dans laquelle elle s'inscrit, d'autre part tend à faire de tout problème individuel ou social un problème de lecture : il postule que tous les événements font signes et tous les signes sens » (2).

Bien entendu, lorsque je parle de dualisme chrétien, je n'ignore pas que celui-ci n'a rien à voir avec des formes plus extrêmes (et fort différentes) de dualisme, tel le dualisme des gnostiques ou des manichéens, que le christianisme a combattues depuis le milieu du IIe siècle. Le dualisme dont je parle est celui qui découle de la théologie de la création, et qui a des effets immédiats sur la nature de l'homme et sur son rapport au monde. Avec le christianisme, l'esprit et le monde qui, dans le paganisme, vont de pair, se séparent ontologiquement. Il y a désormais un avant le monde et un après sa création. De plus, le monde ne saurait avoir le statut de perfection de celui qui l'a créé par un effet de son libre vouloir. N'étant pas une émanation de Dieu, il n'ajoute rien non plus à sa perfection. Dès lors, il ne représente plus qu'un état transitoire, qui a commencé et qui aura une fin, un simple lieu où l'homme est appelé à faire son salut : « Elle passe, la figure de ce monde » (1 Cor. 7, 31). C'est une dévaluation fondamentale. La création peut bien être déclarée « bonne » (Gen. 1, 31), elle n'est telle que parce qu'elle sort des mains du créateur, en comparaison duquel elle n'est qu'imperfection. Le monde est affecté d'un moindre être parce qu'il est transformé en créature, en *objet* d'une création dont la volonté de Dieu est la cause. Comme l'écrit Papaioannou, « toute créature est, de soi, ainsi faite qu'elle puisse être ramenée au néant, puisqu'elle ne possède pas, en elle-même, aucune possibilité de persister dans l'Etre ».

La dévaluation du monde est encore accentué dans l'Incarnation. On oublie trop souvent, en effet, que l'histoire du christianisme commence avec une erreur judiciaire — la condamnation à mort et l'exécution d'un innocent. Si les hommes n'étaient pas encore convaincus que ce monde-ci est « injuste », la Crucifixion le leur démontrerait avec une force extraordinaire, car peut-on imaginer plus grande « injustice » que celle que représente la mise à mort de Dieu au nom d'une justice purement humaine? On ne peut dès lors s'étonner de l'hostilité des premiers chrétiens pour un monde dont ils se tenaient à l'écart, parce qu'ils le regardaient comme l'*injustice* même. Etre ami du monde, c'était pour eux être l'ennemi de Dieu (Jacques 4, 4).

Parallèlement, la continuité qui reliait l'homme au cosmos est brisée. De même que Dieu transcende absolument ses créatures, l'homme, quoique pécheur, est lui-même posé comme transcendant au monde parce que seul titulaire d'une âme qui lui vient de l'Esprit. Le monde n'est plus alors que son provisoire séjour, le décor dans lequel il doit faire son salut en se préparant à une vie éternelle dont le cosmos ne sera plus le cadre. Objet de Dieu, il est institué par lui comme détenteur d'une supériorité de fait par rapport à un monde qui n'est que matière, et non plus esprit. Dieu le dit sans ambages à Adam et Eve : « Emplissez la Terre et soumettez-la » (Gen. 1, 28). L'homme se trouve ainsi coupé en deux. Il appartient au monde par son corps, mais par son âme il ne lui appartient pas. D'un même mouvement, l'âme est séparée du corps, comme l'homme est séparé de la nature et le monde séparé de Dieu. Et cette séparation s'inscrit dans une visée strictement hiérarchique : l'âme est supérieure au corps comme l'homme est supérieur à la nature, comme Dieu est supérieur au monde. Le corps, la nature et le monde s'en trouvent automatiquement diminués, réprouvés, regardés comme autant d'incitations à la « tentation », c'est-à-dire au péché. Ainsi se trouve rompue la belle harmonie antique, l'équilibre vital fondé sur l'unité profonde de l'être humain, la communion de l'homme et du monde, et l'univocité de l'Etre. Le divin païen s'identifiait à l'Etre éternel qui prend figure dans la clarté des sens et de l'esprit, offrant à l'homme sa respiration spirituelle. Le divin chrétien renvoie au Tout Autre, car le fossé entre le monde et Dieu, et entre l'homme et le monde, ne pourra jamais être comblé. Dans le

paganisme, le monde des hommes était en parfaite continuité avec l'univers divin, alliant solidairement, mais sans les confondre, le visible et l'invisible. Dans le christianisme, une césure fondamentale se trouve posée d'emblée, inaugurant, par-delà le jeu subtil de l'immanence et de la transcendance, toute une série de dichotomies artificielles — entre l'âme et le corps, la matière et l'esprit, l'ici-bas et l'au-delà, le spirituel et le temporel, etc. — qui vont pendant des siècles empoisonner la pensée occidentale, et auxquelles on n'échappera trop souvent que par un monisme tout aussi désespérant, consistant à ne retenir que l'un des termes de l'alternative, en potentialisant ainsi la révolte du terme refoulé.

Le paganisme, d'autre part, est avant tout une pensée de l'espace, qui tend à analyser la temporalité en termes spatiaux (comme lorsque, aujourd'hui encore, nous parlons d'un « espace de temps »). Dans une telle conception, espace géographique et espace cosmique se rejoignent, la temporalité étant perçue comme essentiellement cyclique ou « sphérique », à l'image de ces cycles naturels qui sont sans cesse semblables et sans cesse différents (le vieux mot scandinave *àr*, « année », signifie aussi « moisson »). Flux doté d'un contenu, le temps s'avère par là aussi tangible et réel que le monde lui-même : diviser géographiquement le monde, c'est aussi diviser le temps. Au contraire, c'est le temps que la pensée issue de la Bible met au cœur de l'existence. Le Dieu de Moïse n'est pas un Dieu contemplant un cosmos éternel existant indépendamment de lui, mais un Dieu créateur, ayant tiré le monde du néant et le maintenant dans l'existence par un acte de pure volonté, un Dieu qui se manifeste comme sujet vivant par l'acte éminemment *historique* d'une Alliance le reliant à un peuple élu par lui pour éclairer le reste du genre humain. Le récit de la création proclame déjà la sainteté première du temps, sainteté qui est le reflet direct de la sainteté divine. Dans la Cabbale, le Sépher Yetsirâh (Livre de la Création des formes) explicite remarquablement cette prééminence du temps sur l'espace : une fois installée dans le temps, l'histoire ouvre le drame du positif et du négatif, du bien et du mal, dont la mise en mouvement déclenche le déploiement des directions de l'espace. Mais en même temps, le temps est progression. Il a un sens, et ce sens est d'aboutir à sa propre abolition-transfiguration, à son autonégation dans un mouvement vectoriel censé restituer les conditions de l'Eden sans la possibilité d'une répétition de la Chute, c'est-à-dire pour l'éternité. Dans la religion juive, qui a particulièrement exploité ce thème, le chabbat est à la fois coupure et accomplissement du temps, sanctification du temps et préfiguration du monde messianique qui verra l'abolition de toute temporalité : il possède une sainteté pareille à celle du monde à venir. (Vous noterez, au contraire, que chez Spinoza, le *deus sive natura* a comme attribut l'espace, la possibilité de s'étendre, tandis que le temps n'est qu'une notion accessoire du mouvement).

Vous me direz que le christianisme est bien loin de la Cabbale, et vous aurez raison. Pourtant, il privilégie lui aussi le rapport à la temporalité, et d'une façon qui lui fait en quelque sorte inaugurer l'idéologie du progrès. Cette idéologie, il l'inaugure même doublement. D'abord en posant une conception linéaire, vectorielle, de l'histoire ; ensuite, en postulant que l'humanité préchrétienne était dans un état d'incomplétude, que la Révélation a comblé.

Acquiescer à l'Eternel Retour, dans le paganisme, c'était dire « oui » à l'Etre. Avec le christianisme, la dévalorisation du modèle cosmique a pour conséquence la survalorisation de l'existence historique. Mais en même temps, cette histoire est doublement bornée par un début et une fin absolues. Dès lors, elle est orientée, elle se

voit assigner une direction : née de la faute d'originelle, elle se dirige vers la fin des temps, qui verra la venue en gloire du Christ et le Jugement dernier. L'esprit déserte le monde pour s'incarner dans le temps et l'histoire, qui deviennent le lieu d'accomplissement d'un principe de salut. Le christianisme implique une conception providentialiste de l'histoire. La philosophie de l'histoire de saint Augustin, par exemple, est la négation radicale de la conception cyclique du temps. L'histoire devient un plan englobant qui conduit l'humanité tout entière vers un but suprême, en vertu d'une logique immanente identifiée au plan divin. Tandis que le monde cesse d'être signifiant par lui-même, c'est l'histoire qui prend un sens, et ce sens tient à la direction qui lui est assignée en vue de sa fin. C'est ce que constate encore Kostas Papaioannou quand il écrit : « L'idée du progrès, tout aussi bien que celle de l'historicité de l'homme comme caractère fondamental de sa structure, n'ont été introduites dans la philosophie qu'avec le christianisme. Pour les Grecs, ce qui a été est ce qui sera, et ce qui se fait est ce qui se fera encore (...) Le temps cosmique, qui se déroule en circuit fermé, revenant incessamment sur soi-même, c'est-à-dire le temps de la périodicité céleste, était considéré comme le seul symbole de l'éternité salutaire. Dans le mouvement circulaire, la pensée grecque a vu l'expression directe de la divinité de l'éternité et de la perfection du cosmos (...) Dans ces conditions, il n'y a pas véritablement d'avant et d'après ; l'homme est essentiellement imperméable à une histoire qui, si elle forme ses conditions d'existence, ne change rien à sa destinée profonde ». Et encore : « Seule la tradition judéo-chrétienne cherche à comprendre le passé et l'avenir en tant que perspectives ordonnatrices de l'existence, et à montrer dans l'histoire la révélation et la réalisation d'un ordre de fins transcendantes à celles de la nature et du cosmos » (3).

De même, avec l'Incarnation, c'est l'idée d'un progrès dans l'évolutionn des croyances religieuses qui se fait jour. Si le christianisme est fondé à apporter au monde la « vérité », c'est que sans lui le monde est en quelque sorte mensonge, déni, ignorance ou oubli de cette vérité. L'Incarnation marque donc bien une césure radicale. L'histoire de l'humanité peut désormais s'appréhender en « âges » successifs, au cours desquels elle s'élève de l'ignorance à la vérité.

Les conséquences, là encore, sont considérables. Dans toutes les religions traditionnelles, c'est-à-dire païennes, l'orientation décisive provient du passé : l'origine commande — c'est, étymologiquement, le double sens du mot *archè*, l'« archaïque » qui ordonne en tant que tel. Mais dans le christianisme, Dieu n'appartient pas seulement à l'origine, fût-ce celle de la création. Loin d'avoir agi une fois pour toutes dans le passé, il se manifeste constamment dans l'histoire. Il s'incarne lui-même dans cette histoire, agissant constamment dans le présent en fonction d'un avenir à dévoiler. Et comme l'histoire est censée s'acheminer vers le Jugement dernier et que la vie future prime absolument la vie terrestre, l'orientation décisive devient alors celle de l'avenir. En outre, comme je l'ai déjà dit, le monde n'est plus doté de sens une fois pour toutes. Hier signifiant de part en part, recélant de par lui-même toutes les compossibilités de l'Etre, à commencer par le sacré, il se trouve « désenchanté ». (Le seul arbre que l'on puisse encore vénérer dans le christianisme est le bois équarri sur lequel serait mort le Rédempteur). Le monde devient muet et, du même coup, *problématique*. Suscitant un doute existentiel, la ruine de l'univers théophane entretient l'angoisse chez un homme qui ne peut plus « trouver son support dans le sentiment parfait de l'harmonie qu'éveillait autrefois le cours objectif du cosmos » (Papaioannou). Etant désenchanté, le monde doit sans cesse être interprété et réinterprété, construit et reconstruit, transformé et arraisonné, c'est-à-dire assujetti à la volonté de l'homme, « maître souverain » de la

nature et de la Terre. La rupture vis-à-vis de la tradition devient alors possible, si elle permet d'élaborer un projet nouveau. Mais du même coup, la tentation devient grande pour l'homme de ne plus faire résider le sens qu'en lui-même, c'est-à-dire de prendre la place de Dieu. Et de fait, grâce à la distinction du temporel et du spirituel, toutes les activités humaines se poseront bientôt comme autonomes et profanes. Même le roi très-chrétien, souverain « de droit divin », ne pourra plus relier à lui seul le visible et l'invisible, car seul le Christ, qu'il ne saurait égaler, a été à même d'incarner simultanément les deux mondes.

On voit par là qu'avec le christianisme, on entre déjà, au plan théologique, dans le domaine de l'autonomie radicale, c'est-à-dire de l'individualisme. Pour un chrétien, en effet, la communion de l'homme avec le divin ne résulte pas d'une fusion sans confusion du visible et de l'invisible, c'est une communion personnelle impliquant la distinction fondamentale des personnes. D'où la doctrine du salut individuel : l'homme a beau vivre en société, c'est finalement lui seul qui sera sauvé ou damné. Le Dieu chrétien habite la conscience individuelle, comme source de valeurs que toutes les consciences sont censées également reconnaître. Alors que le paganisme cherche l'esprit du côté de l'objet, non du sujet, alors que le païen ne regarde pas tant à l'intérieur de lui-même, mais place avant tout son regard dans la lumineuse grandeur de l'Etre, le Dieu chrétien intériorise la valeur. Désormais, la valeur se rapporte au for intérieur, au libre-arbitre, créant ainsi le champ d'une subjectivité dévorante. Descartes en tirera la leçon : *cogito, ergo sum*. De cette métaphysique de la personne fondée sur l'idée de salut individuel découle la doctrine chrétienne d'une âme immortelle, mais non pas éternelle. Si elle était une essence éternelle, elle devrait en effet aussi préexister à l'existence du corps. Ainsi, dans la Bhagavad-Gîta, l'âme représente-t-elle l'émergence d'un étant singulier auquel elle préexistait, soit dans un autre étant (transmigration), soit dans l'Absolu *indivis*. Ici, les êtres ne sont pas une parcelle de la substance divine, ils ne résultent pas d'une individualisation de l'Un, mais de la création d'êtres nouveaux qui ne préexistaient d'aucune façon à leur existence singulière. Et ces êtres sont tous ontologiquement identiques, parce que leur âme est partout la même. Singulière idée, qui contraste grandement avec ce passage des *Ennéades* où Plotin écrit : « Voilà des gens qui ne dédaignent pas d'appeler frères les hommes les plus vils ; mais ils ne daignent pas donner ce nom au soleil, aux astres du ciel et pas même à l'âme du monde, tellement leur langage s'égare » (II, 9, 18). Ou encore : « D'après eux les hommes, même les plus méchants, ont une âme immortelle et divine, et le ciel entier, avec ses astres, ne possède pas d'âme immortelle ! » (II, 9, 5).

Les divinités tutélaires du paganisme ne protègent à l'origine que des familles, des lignages, des corporations ou des collectivités, rarement des individus. C'est en ce sens que, selon le mot de Fustel de Coulanges, la cité antique constitue avant tout une « association religieuse ». « *Dignus Roma locus, quo deus omnis est* », dit Ovide. La royauté sacrée, qui apparaît chez les Indo-Européens plusieurs millénaires avant notre ère, n'a pas d'autre origine. A Rome, l'empereur est le sacrificateur suprême : c'est lui qui sacrifie à Jupiter capitolin. Le nom même d'Auguste vient d'*augeo*, « augmenter, faire croître ». Ainsi, lorsque l'empereur Auguste associe le culte de son *genius* à celui qu'on rendait aux dieux, il transpose à l'échelle de la Ville le culte domestique, devenant alors *pater patriae*. Dans ces conditions, refuser de sacrifier aux dieux revient à déroger à la religion de la patrie, à trahir la cité. Obéissant à un Dieu jaloux, qui ne peut exister qu'à la condition de supprimer tous les autres, les premiers chrétiens se rendirent coupables de cette trahison. Ils étaient ce faisant dans leur logique, qui disjoint identité

individuelle et identité sociale, vie publique et vie privée. Quand Jésus dit qu'il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César, au-delà même des ambiguïtés de la formule (il conviendrait de savoir ce que César a donné qui doive lui être « rendu »), il introduit, par ces seuls mots, une césure jusque là impensable entre la religion et la vie de la cité. Laissant entendre que celles-ci relèvent de logiques qui peuvent être dissociées, il proclame l'indépendance absolue, parce que fondée en Dieu, de l'existence individuelle fécondée par la foi. En un mot, il justifie le droit de sécession — sinon, lorsque c'est nécessaire, le devoir de subversion. Les Romains ne s'y tromperont pas, qui n'ont jamais persécuté les chrétiens pour leur foi, mais seulement sanctionné de mauvais citoyens. Un auteur comme Daniel-Rops admet lui-même que, dans l'empire romain, les chrétiens ont longtemps constitué « un germe de désagrégation qu'un gouvernement ne peut pas tolérer » (4). Dans son traité *De la couronne*, Tertullien enjoint aux soldats chrétiens de se faire déserteurs. Dans le traité *De l'idolâtrie*, il leur interdit d'occuper un emploi dans la fonction publique. « C'est à cause de la folie des Galiléens, dira l'empereur Julien, que tout faillit être bouleversé» (Lettre 83). Ainsi la *politeia* antique commença-t-elle par s'évanouir dans l'idée d'un christianisme qui se voulait « hors du monde ». Tout changera, bien entendu, lorsque que Constantin, par l'édit de Milan (314), aura instauré le christianisme comme religion d'Etat : la même année, le concile d'Arles décidera que tout chrétien déserteur doit être excommunié. Le chrétien se verra alors enjoindre d'être bon citoyen, mais à la condition que les lois civiles, même ordonnées au bien commun, ne contredisent pas la morale chrétienne. Son adhésion à la cité restera donc toujours conditionnelle.

S'ajoute à cela l'universalisme chrétien. L'Eglise se veut « universelle » — c'est le sens même du mot « catholique » (gr. *katholikos*). Peuples et nations ne sont pour elle que les régions du futur royaume du Christ, le monde ayant pour ultime finalité d'être unifié sous l'horizon de la même foi. Il ne s'ensuit pas que l'Eglise soit incapable de reconnaître les différences de cultures, mais elle les subsume sous une histoire unitaire, homogène, qui est l'histoire du salut. Mais une telle démarche n'est possible, là encore, qu'à la condition de dissocier la religion de la culture, c'est-à-dire de faire de la religion une « superstructure » qui pourrait recouvrir toutes les cultures, sans les transformer ni sans être transformé par elles. Rêverie qui fait paradoxalement tomber dans un naturalisme réprouvé par ailleurs, tant il est vrai qu'il n'y a qu'au niveau biologique ou métabiologique que des règles déterminant les comportements — ce que Lévi-Strauss appelle des « règles comme règles » — peuvent être communes à l'espèce entière.

Dans cette perspective, l'homme ne varie que dans la contingence. Ontologiquement, il est toujours et partout le même, et c'est cette identité qui constitue chez lui le niveau essentiel. Il en résulte que le christianisme, plaçant l'accent sur le Même, éprouve le plus grand mal à reconnaître l'Autre dans ce qu'il a de plus irréductiblement singulier. Son intolérance n'a pas d'autre origine. Parlant au nom d'un Dieu unique, véhiculant une vérité unique, il ne peut admettre qu'on diverge sensiblement par rapport à sa norme. Cela ne veut certes pas dire que tous les chrétiens sont intolérants, ni que les païens sont nécessairement des anges. Je tiens compte des passions individuelles, et aussi des circonstances propres à certaines époques ! Il n'en reste pas moins qu'il sera toujours plus aisé de trouver dans la pensée chrétienne, plutôt que dans la pensée païenne, une légitimation à l'exclusion ou à la suppression de l'Autre. Le christianisme est ici redevable de ses sources bibliques. A l'origine, les Hébreux ne pratiquaient sans doute pas le monothéisme, mais la monolâtrie, ainsi que le donne à penser le pluriel divin Elohim, employé par la Genèse

dans l'une de ses deux plus anciennes sources (« Elohim déclare : Voilà que l'homme est devenu comme l'un d'entre nous », Gen. 3, 22). Rancunier et jaloux, leur Dieu interdisait qu'on rende un culte à ses concurrents : « Il se venge, Iahvé, de ses adversaires, il garde rancune à ses ennemis » (Nahum 1, 2). (Une interprétation du Midrach dit que l'expression « autres dieux » signifie que les idoles « rendent autres » ceux qui leur rendent un culte). Le même Dieu, par la suite, justifiera par la nécessité de lutter contre l'« idolâtrie » une série sans fin d'exterminations et de massacres : « Des nations nombreuses tomberont devant toi (...) Iahvé ton Dieu te les livrera et tu les battras. Tu les dévoreras par anathème. Tu ne concluras pas d'alliance avec elles, tu ne leur feras pas grâce » (Deut. 7, 1-2) ; « Tu dévoreras tous ces peuples que Iahvé ton Dieu te livre » (Deut. 7, 16) ; « C'est peu à peu que Iahvé détruira ces nations devant toi (...) Il livrera leurs rois en ton pouvoir et tu effaceras leur nom de dessous les cieux : nul ne tiendra devant toi, jusqu'à ce que tu les aies exterminés » (Deut. 7, 22-24) ; « Va, frappe Amaleq, voue-le à l'anathème avec tout ce qu'il possède, sois sans pitié pour lui, tue hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs et brebis, chameaux et ânes » (1 Samuel 15, 3). On pourrait multiplier les citations. Imagine-t-on un dieu païen prescrivant de telles choses ? Evidemment non : indifférent au nombre des dieux, le paganisme garantit la liberté religieuse, car il ne voit pas d'atteinte à la vérité dans la religion des autres. Vous me direz alors que le christianisme est précisément venu abolir l'« ancienne Loi », en lui substituant un « message d'amour ». Mais que penser du fanatisme de l'Apocalypse, écrit typiquement judéo-chrétien faussement attribué à Jean, que les Actes d'ailleurs décrivent comme un illettré (4, 13) ? Que penser de la triste leçon de la parabole des mines, où Jésus évoque la rigueur du Juge envers ceux qui l'auront repoussé : « Quant à mes ennemis, ceux qui n'ont pas voulu que je règne sur eux, amenez-les ici et égorgez-les en ma présence » (Luc 19, 27) ? La vérité est que l'Eglise n'a cessé, aussi longtemps qu'elle en eut le pouvoir, de combattre par tous les moyens ceux qui ne pensaient pas comme elle. Alors que le paganisme ignorait jusqu'au sens du mot « hérésie », l'empereur Théodose publia en moyenne, durant son règne, un édit par an pour faire la guerre aux hérétiques. Ammien Marcellin raconte comment l'empereur Julien enjoignit aux évêques des différentes sectes chrétiennes de mettre un terme à leurs querelles, « sachant par expérience que, divisés sur le dogme, les chrétiens sont les pires des bêtes féroces les uns pour les autres » (XXII, 5). L'assassinat de Julien fut d'ailleurs revendiqué avec joie, pour le parti chrétien, par Grégoire de Naziance, et son meurtrier fut même canonisé sous le nom de saint Mercure. En fait, avec le monothéisme commence l'ère des guerres de religions — modèle de toutes les guerres modernes —, celles où l'ennemi n'est pas une simple figure de l'altérité, un adversaire du moment qui peut devenir l'allié du lendemain, mais un représentant du Mal, un ennemi du genre humain. On connaît la formule de Cyprien de Carthage, canonisé par l'Eglise : « Hors de l'Eglise, point de salut ! » On sait surtout quelles conséquences on en tira. Ces conséquences découlent toutes d'un mot terrible : « Qui n'est pas pour moi est contre moi ». Il y a du terrorisme dans toute alternative. Avec la démonisation du paganisme commence l'exclusion radicale de l'Autre : les procès de sorcellerie préfigurent les procès de Moscou, et les techniques pour y provoquer l'« aveu » sont exactement les mêmes.

Vous m'excuserez d'avoir été un peu long. Mais on ne traite pas d'un tel sujet en quelques lignes. En outre, mon souci n'est évidemment pas de vous convaincre — une discussion comme la nôtre est toujours une juxtaposition de monologues —, mais de bien situer le cadre de notre débat. Ici, j'ai voulu parler de ce qui constitue à mes yeux le cœur du système de pensée chrétien, non de la façon dont celui-ci a pu être vécu, voire

transformé au cours des siècles. Pour l'historien des idées, une telle distinction s'impose : décrire le système de pensée marxiste est une chose, étudier la façon dont se sont développés les systèmes politiques et sociaux s'en sont réclamés en est une autre.

4) *Ce procès n'est-il pas le procès d'un christianisme imaginaire ? Vous vous appuyez sur l'Ancien Testament pour accuser le christianisme d'avoir rendu l'univers muet, d'avoir établi des fractures là où le paganisme établissait des ponts, d'avoir été iconoclaste. N'est-ce pas le judaïsme que vous accusez, et plus précisément l'intégrisme judaïque, non le courant prophétique dont le Christ accomplit la tradition, mais la religion de la Thora, « loi minutieuse et tatillonne », selon l'expression de Bernard Lazare ? Bernard Lazare et Bernard-Henri Lévy, tous deux juifs, montrent que l'intégrisme judaïque conduit à l'athéisme. Bernard-Henri Lévy proclame « l'absence du ciel sur la terre et de la terre au ciel ; l'inexistence radicale de celui que l'homme hébreu appelle son Seigneur ». Bernard Lazare remarque que la religion juive est la seule « qui n'ait absolument aucune trace d'immortalité », et que cette indifférence pousse les juifs à « tout attendre » de la vie, à exiger le paradis sur terre par la révolution. D'où le marxisme. Votre pensée ne serait-elle pas plus antijudaïque qu'antichrétienne ?*

Vous vous méprenez complètement. Quand je parle du christianisme, je m'efforce toujours d'identifier ce qui lui appartient en propre. Bien entendu, dans la tradition chrétienne, il y a un arrière-plan biblique : l'idée d'un Dieu unique, la séparation de l'être créé et de l'être incréé, une conception linéaire plutôt que cyclique de l'histoire, etc. Je me réfère à cet arrière-plan lorsque c'est nécessaire, mais je n'en ignore pas pour autant combien il fut transformé — et même radicalement transformé — dans le christianisme. Cela s'est fait progressivement, comme par oscillations successives : comparez de ce point de vue les évangiles selon Jean et selon Matthieu, voyez le tournant paulinien, avec l'élément hellénique tardif et « mystérique » qui s'y trouve dominant, le tournant « rejudaïsant » dû à la nécessité de combattre l'hérésie marcionite, puis les emprunts au paganisme, les orientations conciliaires, etc. Dans une formule certes lapidaire, Edouard Valdmann écrit que « le catholicisme, c'est la messianité juive, revêtue par saint Paul du masque d'Apollon » (5). On pourrait dire en fait que christianisme et judaïsme pensent parfois à partir des mêmes choses, mais qu'ils ne les pensent jamais de la même manière. Pour les chrétiens, Dieu est à la limite un moyen de l'homme (qui lui permet d'opérer son salut), tandis que pour les juifs, l'homme est un moyen de Dieu (pour se réaliser dans l'histoire). On voit même une différence dans la manière de lire les textes : dans le judaïsme, le texte de la Thora est toujours susceptible de plusieurs niveaux d'interprétations, alors que le christianisme n'en reconnaît généralement qu'une. A l'inverse, la parabole évangélique est toujours en quelque sorte ésotérique (« que ceux qui ont des oreilles entendent »), tandis que le Midrach entend se mettre à la portée de tous, fût-ce au prix d'un certain simplisme.

Toute l'équivoque de l'expression « judéo-christianisme », illustrée notamment par le fameux « dialogue judéo-chrétien », aujourd'hui d'ailleurs significativement en panne, est là : un chrétien est quelqu'un qui doit considérer à la fois que la Bible juive fait partie de son héritage, mais aussi que cet héritage est en partie caduc. Le christianisme, en d'autres termes, entend succéder au judaïsme à la fois comme ce qui le continue et comme ce qui l'achève ! De là une tension que nous pouvons constater tous les jours. La plupart des chrétiens traditionalistes, par exemple, sont surtout attachés à des aspects du christianisme qui sont en fait bien souvent des emprunts au paganisme,

alors qu'ils restent assez indifférents au christianisme des origines. Ils en tiennent pour un christianisme « grec » : ce sont des marcionites, non selon la lettre, mais selon l'esprit. Les chrétiens progressistes, au contraire, souhaitent un retour à ces mêmes origines, quitte à jeter par dessus bord la tradition de l'Eglise, c'est-à-dire les apports des Pères et des conciles. Sous prétexte de « *sola Scriptura* », et suivant en cela les protestants, ils en tiennent pour un « judéo-christianisme » de fait. Les uns et les autres ont à la fois raison et tort. Les premiers oublient d'où vient leur religion, les seconds oublient ce qu'elle est devenue. Vous comprendrez bien que c'est un débat auquel je me sens personnellement tout à fait étranger.

Il y a par ailleurs une différence essentielle entre le christianisme et le judaïsme. C'est que l'universalisme du premier est immédiat, alors que celui du second est médiatisé par une appartenance à un peuple particulier. De fait, le judaïsme se définit avant tout comme la religion d'un peuple, en sorte qu'un champ de tension y est toujours présent entre un pôle universaliste et un pôle particulariste. Il est significatif à cet égard que ce que vous appelez (à tort) l'« intégrisme judaïque », et qui n'est que le judaïsme orthodoxe, c'est-à-dire le judaïsme tout court, ait toujours donné une plus grande importance au pôle particulariste. Le judaïsme, de ce point de vue, est à la fois plus et autre chose que ce que vous appelez habituellement « religion » : il est la projection dans l'Absolu de ce qui permet à un peuple de maintenir son identité. Dans le judaïsme, l'« idolâtrie », proscrite même en pensée, est tout simplement *avoda zara*, c'est-à-dire « culte étranger » — et sa proscription commande toute l'identité collective du peuple juif : « Celui qui nie l'idolâtrie est appelé juif », lit-on dans le Talmud (Meguila 13a). C'est la raison pour laquelle, au cours de l'histoire, le judaïsme n'a été que très rarement prosélyte : il vise certes à diffuser ses valeurs, mais dans les faits il est extrêmement difficile de se convertir au judaïsme. Ce point est essentiel pour ce qui me concerne, car c'est précisément son désir de convertir le monde que je reproche au christianisme. Dans la mesure où le judaïsme est la religion d'un peuple, il ne me concerne pas. Et même, non seulement je n'ai rien à objecter à son existence, mais je ne peux qu'enregistrer avec sa sympathie les efforts qu'il déploie pour maintenir sa présence au monde en tant qu'entité singulière.

L'inconvénient, c'est que vous ne pouvez de votre côté adopter la même attitude. Et c'est pourquoi je serais tenté de vous retourner l'incrimination, très injuste, d'antijudaïsme que vous m'avez adressée. Le paganisme, en effet, n'a nul besoin d'être « antijudaïque », car il n'a rien à redire, bien au contraire, à la volonté d'un peuple de s'affirmer comme tel en s'appuyant sur les croyances qui sont les siennes. Mais peut-il en aller de même pour un chrétien ? Je sais bien que, depuis Vatican II, l'Eglise a pris ses distances vis-à-vis de la théologie de la substitution. Mais cette évolution ne règle rien sur le fond, car il faut bien, pour que la vérité du christianisme soit universellement reconnue comme telle, que celle du judaïsme soit tenue, sinon comme mensongère, du moins pour obsolète. Aux yeux d'un chrétien, pour qui le Messie est déjà venu, un judaïsme qui entend perdurer dans son être, en restant fidèle à lui-même, est comme un Jean-Baptiste qui se serait refusé à reconnaître le Christ : si Jésus a vraiment été le *meschiah*, l'Oint du Seigneur, alors il n'est peut qu'être absurde ou impie d'attendre un autre Messie. Si les chrétiens sont le *verus Israel*, ainsi que l'Eglise n'a cessé de le prétendre — et ne peut que le prétendre, pour autant qu'elle affirme en prendre la suite et tenir la Loi donnée à Moïse sur le Sinaï pour une Révélation imparfaite —, alors le judaïsme et le peuple juif dont l'existence se maintient à travers lui et grâce à lui, ne peuvent être que *falsus Israel*. Or, il va de soi qu'une telle prétention sera

nécessairement tenue pour scandaleuse par le peuple juif — scandaleuse et menaçante, non seulement parce qu'elle peut alimenter un antijudaïsme destructeur, mais aussi parce que, dans le meilleur des cas, si l'on peut dire, elle ne laisse pas d'autre issue au peuple juif que de s'autodissoudre en se reniant lui-même, puisque pour accéder à une Révélation parfaite, il lui faut mettre un terme à son identité propre. Allons plus loin : si le peuple juif est indissociable de la religion juive et que cette religion est devenue « caduque », alors le peuple juif est aussi le seul dont le christianisme, en fonction de l'idée qu'il se fait de lui-même, soit obligé d'exiger la disparition. Il va sans dire qu'une telle perspective m'apparaît tout aussi détestable que celle qui vise à la disparition du paganisme. Dans l'un et l'autre cas, c'est toujours la logique du Même qui aboutit à l'anéantissement de l'Autre.

Je trouve par ailleurs plaisant que, pour me parler du judaïsme, vous invoquiez l'opinion de deux juifs parfaitement déjudaïsés. C'est un peu comme si vous vous informiez sur le catholicisme auprès d'un athée issu d'une famille catholique ! Lisez plutôt les écrits de rabbi Nahman de Braslav, l'arrière-petit-fils du Baal Chem Tov, auteur du *Likouté Moharan* et l'un des penseurs les plus originaux du hassidisme, ou ceux du Maharal de Prague qui, dans les *Guevourot ha-Chem* (« Les hauts-faits de l'Eternel »), apparaît comme un précurseur de Hegel et de Vico. Pour la période contemporaine, outre Martin Buber, lisez les grands représentants de la pensée juive orthodoxe, comme Emil L. Fackenheim (*Judaïsme au présent*, *Penser Dieu après Auschwitz*) ou Abraham Joschua Eschel (*L'homme n'est pas seul*, *Les bâtisseurs du temps*). On ne peut en fait parler sérieusement du judaïsme sans s'être un tant soit peu familiarisé avec le contenu de la Mishnah, de l'Aggadah et de la Guémarah, sans avoir un tant soit peu travaillé sur la tradition talmudique, et d'abord sur le Talmud de Babylone — d'autant que, dans le cas du Talmud, le sens littéral est contraignant (contrairement au texte de la Torah), en dépit même de la diversité d'opinions des décisionnaires. Vous verrez vite que dire que le judaïsme orthodoxe conduit à l'athéisme n'est qu'une plaisanterie. Ce qui est vrai, c'est que le judaïsme, contrairement au christianisme, se refuse à donner à Dieu des attributs personnels. Un juif n'a rien à dire *sur* Dieu : il se contente de lui parler ! Il n'en parle, plus exactement, que de façon négative, pour bien souligner que l'Eternel est au-delà du pensable, ainsi que le fait Maïmonide dans son *Guide des égarés* (I, 63). A l'époque de Maïmonide, son contemporain rabbi Yéhouda Halévi allait jusqu'à refuser de décrire Dieu comme le créateur du monde, par crainte d'assimiler ainsi l'Eternel à un principe cosmique. Mais ce n'était qu'une façon de mieux le faire apparaître comme le Dieu de l'Histoire. Cette approche négative n'a rien à voir avec l'athéisme. Il est d'ailleurs tout aussi erroné de décrire le judaïsme comme une religion qui permettrait de « tout attendre de la vie » dans une perspective quasiment hédoniste ! S'il est exact que le judaïsme insiste sur la présence au monde plus que sur la vie future et qu'il fait de la vie, dans une perspective de survie du peuple juif, un absolu plus rigoureux encore que dans le christianisme (d'où son hostilité au martyre), il est aussi la religion la plus contraignante qui soit, tant l'observance des *mitzvot* y rend problématique le plus insignifiant des actes de la vie quotidienne. Quant à l'exigence de « paradis sur terre » qui expliquerait le marxisme, ce n'est, je le crains, qu'un cliché éculé de la propagande antisémite. Il y a certes chez Karl Marx une inspiration messianique qu'on repère aisément, mais sa philosophie de l'histoire, pour ne citer qu'elle, est d'inspiration beaucoup plus chrétienne que juive, comme le montre l'importance qu'il attache à la « faute » originelle (retransposée chez lui en division du travail et institution de la propriété privée), dans une optique qui n'est nullement celle de la tradition juive.

5) *Le christianisme succède au judaïsme et l'achève, ou le parachève. Il est infiniment plus complexe que lui. Il est la religion de l'incarnation. Il s'inscrit dans le creuset de trois civilisations : juive, grecque, romaine, et c'est peut-être à ce ciment solide et impur que sa pureté dut de s'incarner durablement dans l'espace et dans le temps. Il reconstitue les ponts brisés par le judaïsme en fondant la théologie de l'analogie, qui voit dans le temps les arrhes de l'éternité, dans la beauté du monde les prémices de la beauté divine, et fait de l'art sacré, surabondant d'images, un catéchisme permanent et ouvert à tous. Il sait récupérer les pierres d'attente païennes, faisant Noël du solstice d'hiver. Son Dieu a fait l'homme « de peu inférieur aux anges », à son image et ressemblance. D'où les martyrs, d'où les saints, d'où le sacre des rois. Si le christianisme ne renoue pas avec le sacré tel que vous le définissez, n'est-ce pas pour fonder le sacral, Dieu imprimant dans l'âme et dans le monde son image, qui se réfracte visiblement comme le resplendissement d'une marque intérieure invisible ?*

Je n'ai pas grand chose à répondre à ce qui n'est qu'une profession de foi, mais je reste rêveur en vous voyant parler d'une « pureté » du christianisme dont la source serait un « ciment impur » ! Vous avez raison, cependant, de décrire le christianisme comme un phénomène mixte. Il l'est en effet, et sans doute plus que vous ne le soupçonnez. Le problème est que l'on a bien du mal à se faire une idée précise de ses origines. Il suffit d'ailleurs de lire deux ou trois cents livres d'exégèse des textes évangéliques pour réaliser qu'en ce domaine, on en est toujours réduit aux hypothèses. Sur Jésus, nous ne savons rien, strictement rien d'historiographiquement assuré, sinon peut-être qu'il est mort supplicié à Jérusalem, crucifié ou pendu (« suspendu au bois »). Son existence même, quoique probable — pour des raisons que ne je n'ai pas le temps de développer ici, je n'adhère pas à la thèse mythiste —, est incertaine. Il semble avoir été un dissident de l'essénisme, ou plutôt le dissident d'une dissidence antérieure représentée par le Baptiste. Les *Toledoth Yeshu* en font un enfant illégitime, un bâtard. Durant tout le temps de sa carrière de thaumaturge et de guérisseur, son père est inexistant. Sa mère et ses frères croyaient si peu en lui qu'ils le regardaient comme fou (« Il a perdu le sens », Marc 3, 21). Il prescrit le baptême, dans un passage (Matt. 28, 19) qui n'est qu'une interpolation tardive démontrée par l'usage d'une formule trinitaire impensable à l'époque, mais n'a jamais eu lui-même l'idée de baptiser qui que ce soit (Jean 4, 2). Pour sa part, Paul dira explicitement que le Christ ne l'a pas « envoyé baptiser, mais annoncer l'Evangile » (1 Cor. 1, 17). En fait, des seuls textes évangéliques, on serait bien en peine de déduire une théologie cohérente. Le plus ancien évangile canonique semble être celui de Marc, éventuellement précédé d'un proto-Matthieu, d'une source Q, de recueils de *logia* dont on retrouve également des fragments dans les apocryphes. Le caractère relativement tardif de la rédaction de ces évangiles sous la forme que nous leur connaissons est amplement attesté par le fait que ni Paul ni les Pères de l'Eglise jusqu'à Justin et Irénée (160-180) n'en citent le contenu. Tout porte à croire qu'ils furent rédigés après 144, date de la rupture avec Marcion, qui contraignit l'Eglise à publier une réfutation de son *Evangelion*, le premier canon dit de Muratori datant d'environ 200. Les grandes épîtres attribuées à Paul et la seconde partie des Actes leur sont en tout cas largement antérieurs. Quant à la longue interpolation concernant la fondation de l'Eglise, présente chez Matthieu (16, 18-19) mais significativement absente des trois autres évangiles, elle date probablement du IIIe siècle. En réalité, la doctrine chrétienne a sans doute pris forme, à partir de *logia* épars, et vraisemblablement à Damas, à l'initiative de Paul et en rupture nette avec le judaïsme. On attribua ensuite à Jésus une naissance miraculeuse, en insérant chez Luc

et chez Matthieu des prologues de la nativité et de l'enfance, d'ailleurs incompatibles entre eux, pour réponse aux gnostiques qui, dans une optique antijuive accentuée, voulaient faire de lui un Logos désincarné. Encore le IVe évangile, attribué à tort à l'apôtre Jean — il ignore jusqu'au récit de la Cène où ce disciple tant « aimé » aurait appuyé sa tête sur l'épaule de son maître ! —, reste-t-il empreint d'un gnosticisme mal corrigé, donnant à penser que le christianisme est resté gnostique ou docète jusqu'au milieu du IIe siècle, époque à laquelle il opéra un revirement antignostique pour combattre les thèses de Marcion et de Valentin. La formule trinitaire, adoptée au début du IVe siècle, sera une manière malhabile de mettre fin à cette controverse. Elle donnera lieu à de nouvelles interpolations, comme la péricope des « trois témoins » dans l'évangile de Jean, ou le célèbre passage de la première épître de Jean (5, 7) qui, dans certains manuscrits de la Vulgate, contenait une allusion au Père, au Verbe et à l'Esprit saint, que l'Eglise s'est résolue à supprimer au siècle dernier. Les chrétiens, il est vrai, n'ont jamais été en reste pour fabriquer des faux (pseudo-Donation de Constantin, faux canons de Sardique, etc.). Et je ne dirai rien des innombrables falsifications opérées au IVe siècle, après le concile de Nicée, par Eusèbe de Césarée, qu'on a pu non sans raison appeler « le menteur le plus célèbre de tous les temps » !

Dès l'origine, le christianisme apparaît comme un syncrétisme. Secte juive parmi d'autres au départ, sans doute liée au milieu essénien, il sera successivement déjudaïsé par Paul lors de son conflit avec Pierre, rejudaïsé par opposition aux marcionites, réhellénisé enfin avec la patristique. Au tout début de notre ère, il fut porté par l'idée d'un Dieu sauveur, alors dominante sur tout le pourtour méditerranéen. A l'époque de Paul, il subit de toute évidence l'influence des cultes à mystères (Déméter, Dionysos, Cybèle, Attis, Mithra). Cet élément mystérique, caractéristique de la théologie paulinienne et qui le disputera à la synthèse judéo-grecque d'un Philon d'Alexandrie, se constate par exemple dans l'épisode de la « descente aux enfers » que Jésus aurait effectuée entre sa mort et sa résurrection, épisode sur lequel les apocryphes (en l'occurrence les *Acta Pilati* ou évangile de Nicodème) sont particulièrement prolixes, mais qui n'en est pas moins passé dans le credo catholique (*descendit ad inferos*) qui s'inspire visiblement du paganisme (descente aux enfers d'Ulysse chez Homère, d'Orphée chez Ovide, d'Héraklès chez Euripide, d'Enée chez Virgile, etc.). Le baptême, qui n'occupe presque aucune place dans la tradition synoptique, vient lui-même du mithracisme, tout comme le culte de Marie vierge-mère trouve son exact précédent dans le culte d'Isis, vierge et mère de Horus. (Le dogme de la virginité *in partu* provenant, lui, d'un autre apocryphe, le Protévangile de Jacques). Tous ces emprunts n'ont rien pour étonner : le récit de la Genèse, tel qu'on le trouve dans la Thora, a lui-même été emprunté aux mythologies sumériennes qui, comme les fouilles d'Embla l'ont montré, parlaient déjà, plus d'un millénaire et demi avant la date de rédaction du texte biblique, de la création de la première femme à partir d'une côte du premier homme, et de l'expulsion du premier couple d'un « paradis » originel.

Il en est allé de même dès que le christianisme a commencé de s'implanter durablement en Europe. Dans un premier temps, tandis que les dieux païens était dénoncés comme des démons, notamment chez Tertullien (*Apolog.*, 23), l'Eglise a d'abord tenté de faire table rase, supprimant dans la pensée antique tout ce qui lui paraissait contredire sa doctrine, détruisant les temples, mutilant les statues, sciant les colonnades, renversant les pierres levées, déracinant les arbres sacrés. Après quoi, ne parvenant pas à détacher les fidèles des anciennes croyances, notamment ceux des campagnes (*pagani*), elle a changé de tactique. Suivant les directives des papes et des

évêques, elle s'est employée, non plus à combattre frontalement le paganisme, mais à en récupérer les formes extérieures, en en changeant l'esprit. Vous connaissez le résultat. Le calendrier liturgique s'est calqué, non sans mal d'ailleurs (en 576, le concile de Tours prononce encore l'excommunication de ceux qui s'« entêtent » à célébrer le début de l'année au 1er janvier !) sur celui du paganisme : la Saint-Jean a pris le relais du solstice d'été, la date de naissance supposée du Christ (sur laquelle les évangiles restent muets) a été arbitrairement fixée au solstice d'hiver, la Toussaint s'est substituée à Samhain, etc. Des saints imaginaires ont repris les attributions d'anciennes divinités locales. En Bretagne, l'ancien culte de la déesse Ana a donné naissance à la légende de sainte Anne, tout comme en Irlande sainte Brigitte a pris le relais de la déesse celtique Brigit, dont le théonyme est comparable au surnom, *brihati*, de l'Usas (Aurore) védique. Le christianisme a imposé en Europe la semaine de sept jours, mais n'a pu empêcher qu'encore aujourd'hui la dénomination des jours de la semaine renvoie à des noms de dieux païens (mardi : jours de Mars, mercredi : jour de Mercure, jeudi : jour de Jupiter, vendredi : jour de Vénus). Le culte marial a recouvert celui des anciennes *matronae*, tandis que le dogme trinitaire permettait de faire place, au cœur même du monothéisme, à un héritage polythéiste récurrent. Les églises et les cathédrales ont été dressées à l'emplacement de sanctuaires remontant parfois jusqu'au néolithique, et il en est allé de même des lieux de pèlerinage. Comme l'écrit Mircea Eliade, « les innombrables formes et variantes de l'héritage païen ont été articulées dans un même corpus mythico-rituel extérieurement christianisé » (6). N'oublions pas que le nom même de « Dieu », à travers le latin *deus* et le grec *theos*, renvoie à l'indo-européen **deywôs*, « celui du ciel diurne » (**dyéw-*, « ciel du jour »), car dans le paganisme le ciel est le séjour des divinités majeures, le haut du monde, là où rien ne manque : *to holon*, l'intact. (La dénomination germanique récente, *Gott* ou *god*, provenant, elle, de **guda-*, « libation », neutre d'un ancien participe passé passif de la racine **ghew-*, « verser »). Un des exemples les plus achevés de ce syncrétisme est le célèbre poème saxon du IXe siècle, le *Hêliand*, qui, parallèlement à l'*Harmonie des Evangiles* de Tatien, raconte la vie de Jésus en attribuant à ce dernier les préoccupations, les idéaux et les valeurs du monde germanique préchrétien. Le monde catholique est ainsi devenu un immense espace narratif de réinterprétation du paganisme à la lumière des Ecritures, processus herméneutique qui n'a jamais vraiment pris fin.

Peut-on pour autant parler de synthèse ? L'Eglise a longtemps refusé de reconnaître tout ce qu'elle avait emprunté au paganisme. Quand elle y consent, c'est pour se flatter d'avoir su reprendre à son compte « ce qu'il y avait de meilleur » en lui. La vérité est qu'elle n'en a repris que les formes, non l'esprit — qu'elle a coulé ces formes dans le moule d'une pensée qui, à l'origine, en était l'antithèse. Tout comme l'attitude qui consiste à attribuer aux « mythes » du paganisme une valeur purement esthético-littéraire, une telle démarche m'apparaît beaucoup plus comme une trahison ou comme une tentative d'embaument.

Vous me dites que le christianisme « s'inscrit dans le creuset de trois civilisations ». Trois capitales pour une seule religion, c'est beaucoup ! Cela explique que le christianisme n'ait jamais pu engendrer à lui seul une société qui lui soit propre, ainsi que le firent avant lui les religions païennes (voire, à date plus récente, l'islam à partir du Coran). Partout, du fait de son origine mixte, il lui a fallu composer avec une tradition préexistante. Vous connaissez l'apostrophe d'Apollinaire : « Seul en Europe tu n'es pas antique, ô christianisme ! ». Comme l'a écrit Philippe Forget, « le christianisme a toujours été dans un rapport d'extériorité aux sociétés qu'il voulait évangéliser ; il n'a

jamais pu être leur unique source constitutrice » (7). C'est là un fait essentiel, qui vouait d'emblée le christianisme à l'équivoque. « L'Eglise est une traductrice, poursuit Forget, non une origine : la “Bonne Nouvelle” qu'elle souhaite apporter au monde, elle a dû sans cesse la traduire pour l'infuser dans les cultures qu'elle rencontrait, s'adaptant plus ou moins bien à leurs formes et à leur esprit. Cette captation du sens d'autrui, cette stratégie herméneutique, l'Eglise les nomme “inculturation”, mais le captateur se greffe sur une vie dont le mouvement l'excède toujours. Traduire est un travail, travail du traducteur sur le texte, travail aussi du traducteur sur lui-même, pris qu'il est entre la vérité du texte qui l'oblige et la vie de destinataire qui est autre». Ainsi l'Eglise a-t-elle toujours oscillé entre deux pôles, dépendante d'un côté du contexte qui l'accueillait, et de l'autre, prétendant réformer ou parachever ce contexte. Philippe Forget le dit encore, avec les mots qu'il faut : le catholique « n'accueille donc jamais autrui dans son altérité singulière, son “étrangeté” foncière. Il vise à lui ajouter du sens, son sens. Il n'admet pas l'autre dans son effectivité et ne peut donc le laisser croître vers l'excellence dans son identité singulière. L'autre est toujours quelque part en défaut. Il faut lui apporter la vérité ». Et d'ajouter ces phrases, qui me paraissent essentielles : « Thomas d'Aquin définissait l'amour comme convoitise : l'amour catholique est une incessante convoitise herméneutique, qui vise à immerger le sens d'autrui. Ici le catholicisme, décelé dans son originarité, se révèle être la matrice de l'Occident, lieu d'une volonté insatiable qui, définissant et normant l'être d'autrui, s'incarne dans une planète de l'homogène. Autrui comme soi-même : telle est la fin (*telos*) de cette volonté qui s'origine dans la catholicité, et qu'ignorent le grec, ennemi radical de la démesure (*hybris*), le juif ou l'hindou » (8).

On en revient alors aux méfaits de la conversion. Au dynamisme européen, le christianisme a donné la bonne conscience qui découle de l'illusion de représenter ou de parler au nom de l'universel. L'ethnocentrisme, désormais, ne s'éprouvera plus comme tel, car il se croira porteur, non plus de valeurs singulières toujours appelées à composer avec d'autres valeurs singulières, mais d'une vérité universelle, pouvant comme telle être légitimement imposée à tous. Dans un premier temps, il s'agira de faire connaître au monde la « vraie foi », après quoi on prétendra lui apporter le « progrès », la « démocratie », les « droits de l'homme ». Dans tous les cas, la démarche sera la même, qui vise à produire le monde et à reconstruire autrui au travers d'une langue singulière posée en vérité de tous : langue de la « foi », langue de la « civilisation », langue du « développpement ». Or, je l'ai déjà dit, pas plus que les structures socio-familiales, la religion n'est une « superstructure » dont on pourrait changer sans cesser d'être soi-même. C'est pour cela que la conversion, qu'elle soit religieuse ou profane, est toujours un viol qui aboutit inéluctablement, d'abord à la déstructuration de soi, ensuite à l'homogénéisation, à l'extension du Même — l'homogénéisation n'étant précisément que la *conversion* des différences dans une langue commune qui les subsume en les faisant apparaître comme contingentes et secondaires.

6) *Votre rejet du christianisme vous conduit parfois à d'étranges négligences. Estimant que l'art sacré est d'essence païenne et non chrétienne, vous citez Peter Brown, selon lequel les icônes « s'appuyaient sur la loyauté ininterrompue envers les dieux des cultes particuliers ». Mais vous avez mal lu : Brown n'évoquait pas les dieux, mais les lieux de culte. Cette erreur vous permet d'ignorer que, si les icônes ne furent pas adorées — le christianisme ne confond pas Dieu et son image —, elles furent vénérées au point qu'on leur attribua des miracles ou des victoires.*

Par ailleurs, vous faites dire au Christ, dans le Sermon sur la montagne, « Heureux les faibles et les simples d'esprit », ce qui vous permet un réquisitoire nietzschéen contre « une morale singulièrement débilitante ». Mais le Christ n'a nullement glorifié les faibles, mais « les pauvres en esprit et les doux », ce qui implique une singulière force spirituelle. Pourquoi, chez vous, malgré tant d'érudition, de telles méprises ?

Vous me faites, sur ces deux points, un mauvais procès. Citant Peter Brown, j'ai effectivement commis une erreur de frappe, qu'il convenait de corriger. Merci de l'avoir fait. Mais je ne vois pas ce que cette correction change quant au raisonnement général ! Je sais très bien que les icônes furent vénérées à Byzance, conformément à la thèse de Jean Damascène selon laquelle l'hommage rendu à l'image passe au prototype, comme le furent d'ailleurs en Occident quantité de reliques présumées authentiques. Je sais aussi, bien sûr, qu'elles ne furent pas adorées, ce qui aurait été considéré comme « idolâtrique ». Mais ce qui m'intéressait, précisément, c'était de faire apparaître les grandes difficultés qu'avait à l'origine rencontrées l'art chrétien pour s'imposer sans tomber dans l'« idolâtrie ». Au départ, en effet, le christianisme héritait de l'interdit vétérotestamentaire concernant les images (Exode 20, 4 ; Deut. 4, 15-18), qui explique que l'aniconisme soit resté presque toujours la règle (je dis presque toujours, car il y eut des exceptions, telles les synagogues de Capharnaüm et de Doura-Europos) dans le judaïsme. Cet héritage pesait d'autant plus lourdement que, dans le paganisme, la représentation des dieux a de tout temps été considérée comme allant de soi. C'est même en cela qu'on peut effectivement considérer que l'art sacré est « d'essence païenne » : toute la cité antique (gréco-romaine, cycladique, celtique, etc.) est remplie de statues et d'effigies des dieux. De même qu'il y a dans le paganisme un primat de l'espace sur le temps, il y a aussi un primat du regard sur l'écoute. Ce double primat est parfaitement logique : on entend un Dieu qui ne se confond pas avec le monde (« Ecoute, Israël »), on voit un Dieu dont le monde constitue le naturel séjour. C'est pourquoi, originellement, l'« idolâtrie » est de l'ordre de la représentation imagée, c'est-à-dire de l'ordre du divin en tant qu'il se donne à voir : gr. *eidôlon*, « image », d'où en grec ecclésiastique « image d'un dieu ». Et c'est aussi pourquoi, contrairement à ce que vous paraissez croire, la notion d'art chrétien n'a pris corps que très lentement et très difficilement. Dans les premiers siècles, l'un des principaux reproches que les auteurs chrétiens adressent aux païens est justement de donner à leurs divinités une forme imagée et de lui rendre un culte. « L'aversion contre les temples, les autels, les statues dont ils ne peuvent tolérer la vue, est le signe mystérieux dont les chrétiens ont convenu entre eux pour se reconnaître », déclare Origène. « Qui peut être assez insensé pour prétendre représenter la forme ou l'image du Dieu, l'essence au-dessus de tout, en moulant une statue copiée sur l'image de l'homme ? », demande Eusèbe de Césarée qui, dans sa lettre à l'impératrice Constantia, affirme que l'union du divin et de l'humain en Jésus interdit formellement qu'on puisse en donner une représentation matérielle adéquate. On retrouve la même hostilité envers les images utilisées à des fins cultuelles dans les les *Didascalies* syriaque et égyptienne, dans l'*Octavius* de Minucius Felix, dans le *De idolatria* de Tertullien, etc. Les chrétiens, à cette époque, s'en tiennent à de vagues graffitis, auxquels s'ajoutent quelques figures symboliques : poisson, vigne, agneau, ancre, etc. Au début du IVe siècle, le canon 36 du concile d'Elvire interdit encore de faire figurer sur les murs des églises des représentations de ce qu'on y vénère. C'est en fait seulement à partir du siècle suivant, et surtout de la seconde moitié du VIe siècle, que l'on verra s'organiser, bien timidement d'abord, et par l'intermédiaire de celui des reliques, un culte des images. Encore celui-ci devra-t-il triompher de bien des résistances, que l'on verra resurgir par la suite, tant à Byzance, lors de la guerre

des iconoclastes et des iconodules, qu'en Occident, dans les *Livres carolins* (fin du VIIIe siècle) et, bien sûr, dans le protestantisme. Il est donc tout à fait abusif de prétendre que le christianisme n'a jamais été iconoclaste, et que le prodigieux essor de l'art chrétien, dont j'admire comme vous les chefs d'œuvre, a été la conséquence, somme toute naturelle, de la doctrine dont il était porteur. C'est le contraire qui est vrai. L'art chrétien est d'abord né d'un souci purement pédagogique (« La peinture apprend aux illettrés ce que l'Ecriture enseigne aux personnes cultivées », disait Grégoire le Grand) et, même à l'époque de son épanouissement, les tensions et les ambiguïtés concernant le statut théologique de l'image n'ont jamais cessé d'exister à l'intérieur de l'Eglise.

Passons au point suivant. J'avais cité les Béatitudes en substance. Vous me répondez en m'en opposant la lettre. Mais en ai-je trahi l'esprit ? On sait aujourd'hui que ce texte est une reproduction, parfois littérale, du « testament » essénien dit des douze patriarches. Dans les évangiles, on en trouve deux versions : l'une, la plus complète, chez Matthieu (5, 3-12), l'autre, plus allusive, chez Luc (6, 20-23), avec des développements tout différents. Marc et Jean n'en ont apparemment jamais entendu parler. Aux humiliés et affligés de toutes sortes, qu'il assimile explicitement aux prophètes, le texte promet une compensation dans la vie future : « Votre récompense sera grande dans le ciel » (Luc, 6, 23). Le sens me paraît clair. Il signifie que dans l'autre monde, toutes les hiérarchies de celui-ci seront renversées, et même inversées. Comparez avec ce passage d'Isaïe : « La sagesse des sages se perdra et l'intelligence des intelligents s'envolera » (Isaïe 29, 14), que reprend saint Paul sous une forme encore plus explicite : « Je détruirai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je la rejetterai » (1 Cor. 1, 19), avant d'ajouter : « Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort ; ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi» (1. Cor. 1, 27-28). Si les mots ont un sens, on se trouve ici bel et bien devant un complet renversement des valeurs, qui met en haut ce que toutes les traditions antérieures, comme le sens commun, placent en bas. C'est d'ailleurs de cette façon que le jeune Maurras avait compris l'esprit des Béatitudes, à l'époque où il dénonçait semblablement le « venin » du *Magnificat* !

Pour comprendre ce renversement des valeurs, il faut à mon avis en revenir à la conception chrétienne de l'amour. Dans le christianisme, Dieu crée avant tout par amour (*agapè*) : dès le départ, la métaphysique de la création est ainsi associée à une théologie de la charité. L'Alliance elle-même, dans la tradition vétérotestamentaire, est présentée comme un acte d'amour de Dieu pour un homme qu'il a voulu fondamentalement libre : « C'est par amour pour vous... » (Deut. 7, 8). Mais il y a déjà là quelque chose de contradictoire car, dans la conception traditionnelle, l'amour, qui est un état de chose appartenant à la sphère du sensible, exprime un désir, un manque ou un besoin qui ne saurait être attribué à un être parfait. Spinoza le disait clairement : « Il ne peut y avoir d'amour proprement dit de Dieu pour autre chose, puisque tout ce qui est ne forme qu'une seule chose, à savoir Dieu lui-même » (*Court traité*, chap. 24). Avant lui, Platon écrivait aussi : « Si nous étions des dieux, nous n'aimerions pas ». C'est pourquoi, dans le paganisme, le divin meut le monde comme un moteur immobile, garant de l'harmonie du cosmos tout entier, non comme un être qui agit par « amour ». Dans le christianisme, l'amour est donc dégagé de la sphère du sensible, et surordonné à la sphère rationnelle. En outre, alors que le paganisme tend à établir une continuité entre tous les genres d'amour, *agapè* et *caritas* sont posés comme distincts en nature

— parce que supportant une intention spirituelle qui excède toutes les lois de la vie instinctive — de ce que sont *eros* et *amor*. Enfin il y a une autre différence, qui est fondamentale. Pour l'esprit antique, l'amour représente toujours une tension vers le « supérieur » : dans le couple formé par l'aimant et l'aimé, c'est régulièrement l'aimé qui constitue la partie la plus noble et la plus exemplaire. C'est pourquoi il est logique que l'homme « aime » le divin, alors que, du divin, c'est tout autre chose qu'il attend en retour. Dans le christianisme, au contraire, l'amour emprunte le sens inverse : il provient de l'être parfait qui fait de l'être imparfait son objet. Vue proprement révolutionnaire (Max Scheler parle à juste titre de « renversement de l'amour ») qui, transposée dans le monde des hommes, justifie par analogie l'amour de l'« inférieur » — du moins noble, du malade, du laid, du vulgaire, du « pécheur » —, c'est-à-dire réoriente vers le bas ce qui est normalement orienté vers le haut. L'amour perd alors cette part de reconnaissance d'une supériorité qui lui appartenait en propre, pour s'inverser en une inclination équivalant à une perte de soi. La juste injonction qui veut que l'on aime les bons et que l'on déteste les méchants perd du même coup sa valeur. Chez Luc, le précepte d'aimer ses ennemis (« à qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre ») fait immédiatement suite aux Béatitudes. Désormais, on peut sans déchoir aimer ce qui est plus bas que soi.

7) *Vous faites de l'essor des sciences et des techniques une conséquence malheureuse de l'injonction biblique : « Soumettez la Terre ». « Il faut admettre, dites-vous, que la métaphysique occidentale est à la racine de l'essor des sciences classiques ». Mais cet essor n'est-il pas inévitable et bénéfique, à condition de ne pas dériver en volonté de puissance où l'homme s'adore lui-même, et donc, de ne pas arracher ses racines qui sont justement la « métaphysique occidentale » ?*

La question que vous posez est tout à fait théorique. Aujourd'hui, nous voyons très bien comment la technique moderne a pris son essor et comment, après avoir effectivement permis à l'homme de « s'adorer lui-même », elle tend à faire de lui son esclave. La position que vous adoptez face à cette évolution est banale : elle consiste à penser que la technique n'est bonne ou mauvaise qu'en fonction de l'usage, lui-même bon ou mauvais, qu'on en fait. Croire que la technique ne conduit pas *d'elle-même*, de par sa logique propre, à un déchaînement technicien dont l'homme, faute de pouvoir l'enrayer, ne peut plus qu'enregistrer les progrès, revient à croire qu'elle est fondamentalement neutre. Mais c'est précisément ce que je ne crois pas.

Reprenons les choses par le début. Le dualisme entre la liberté de l'homme et l'ordre naturel, c'est-à-dire l'idée que l'homme n'est pleinement humain que lorsqu'il s'émancipe de cet ordre et s'affirme comme autonome par rapport à lui, est apparemment tout aussi étranger à la pensée grecque qu'à la pensée chrétienne. Cependant, l'une et l'autre n'ont pas la même conception de l'« ordre naturel », puisque l'une y voit une image même de l'Etre, tandis que l'autre en fait le décor au centre duquel l'homme a été planté. Il en résulte évidemment des rapports au monde différents. Le monothéisme installe l'homme au centre de l'univers. Il en fait le point de convergence de tout le monde sublunaire, en lui attribuant le droit (et même le devoir) de le remplir et de le dominer. C'est que dans une perspective chrétienne, l'homme est toujours radicalement supérieur à la nature, alors que pour les Grecs toute production humaine n'est jamais qu'une imitation imparfaite de la nature : « Dans les œuvres de la nature, dit Aristote, le beau et la cause finale dominent davantage encore que dans les œuvres d'art » (*De partibus animalium*, 639 b, 16-21). C'est pourquoi, tandis que la

technè grecque s'imposait d'elle-même des limitations, la technique moderne peut à bon droit trouver dans le christianisme (et, sur ce point, également dans la Bible) sa légitimation première. Affirmer que l'homme a une substance radicalement différente à la fois de la nature de Dieu et de celle du monde, revient en effet à épaissir l'ego, à le placer en position de juge du monde, à l'inciter à mettre entre lui et le monde la même distance que celle qui existe entre lui et Dieu. Le dualisme chrétien est au fond une métaphysique de la dépendance et de la maîtrise, donc de la séparation. Tout comme il a été créé par Dieu « à son image », l'homme va donc s'employer à transformer le monde à la sienne. La modernité se contentera de développer, dans le registre qui lui est propre, cette idée d'une supériorité ontologique de l'homme sur le monde qui l'entoure. De la Genèse enjoignant à l'homme de « soumettre la Terre » à Karl Marx, qui fait de la technique la « véritable nature de l'homme », en passant par Descartes, qui pose l'homme comme « maître et souverain possesseur » d'une nature réduite à l'état d'objet, et par Hobbes, qui voit l'humanité se réaliser dans les artifices du Léviathan, c'est une même rupture, une même déchirure par rapport à la continuité de la *physis* que l'on ne cessera de voir s'aggraver. Le résultat en sera la dévastation de la Terre, et finalement — comme l'homme, en réalité, ne peut indéfiniment détruire ce qui constitue son naturel séjour — la ruine de l'homme lui-même.

Kostas Papaioannou remarque que « l'univers médiéval est encore le cosmos grec, à ceci près toutefois qu'il a été créé par un Dieu tout-puissant, qu'il disparaîtra comme tel à la fin des temps, et qu'il est interprété d'une façon *anthropocentrique* complètement étrangère au sentiment antique du cosmos » (9). Par glissements successifs, cet anthropocentrisme va aboutir, d'une part au nominalisme d'un Guillaume d'Ockham (« il n'y a pas d'être au-delà de l'être singulier »), dans lequel se donne à saisir déjà l'horizon dans lequel va s'inscrire toute la modernité : la métaphysique de la subjectivité, et d'autre part le cartésianisme qui, en accentuant encore l'opposition entre l'âme et le corps, comme entre l'homme et le monde, va créer toutes les conditions du technicisme moderne. Alors que les Anciens voyaient le monde comme un cosmos harmonieux, que l'homme doit contempler pour s'y instruire de l'ordre des choses, Descartes le pose comme une machine que l'homme doit apprendre à dominer pour mieux s'en servir. Le monde n'est plus alors une belle chose à admirer, mais un bien appropriable dans une perspective utilitariste. L'homme n'en constitue plus une partie ; il se pose à côté ou au-dessus de lui afin d'en faire son *objet*. La nature aura beau être exaltée dans une perspective « humaniste », notamment à la Renaissance, elle ne se donnera plus à comprendre désormais que comme pure extériorité, objet d'étude scientifique et de manipulation technicienne. Or, cette attitude de Descartes prolonge directement l'enseignement de la Genèse. C'est ce que reconnaît Augusto Del Noce quand il écrit : « Descartes pressent que la science qu'il préconise suppose que l'homme en tant qu'homme est au-dessus des choses, et que l'on ne doit pas le considérer de la même manière. La physique de Descartes enseigne à se servir du monde comme d'un moyen, parce que l'homme est esprit et le monde matière, et parce que ces deux mots ne désignent plus deux éléments ou deux aspects de la réalité, mais deux réalités absolument distinctes, deux substances existant chacune en soi, l'une supérieure par nature et l'autre inférieure, l'une capable de connaître et de posséder en se connaissant et en se possédant elle-même, l'autre faite seulement pour être connue et pour être possédée, vouée à la sujétion. On est donc conduit à dire que la physique cartésienne et la technique qui lui est liée sont d'origine chrétienne en raison de la conception de fond qui en a permis l'apparition. Elles dépendent d'une vérité chrétienne : l'affirmation

de la transcendance de l'homme au monde (...) Une négation radicale de la technique ne pourrait donc être qu'une négation du christianisme lui-même » (10).

C'est très précisément en ce sens que Heidegger a pu voir dans la technique moderne l'essence même de la métaphysique occidentale qui, en posant l'homme comme radicalement transcendant au monde, a créé les conditions de l'anthropocentrisme moderne, caractérisé par le déchaînement technicien, la volonté de puissance exacerbée, le désir convulsif d'arraisonner le monde — de le soumettre au principe de raison —, forme moderne de cette *hybris* et de cette *pleonexia* (le « vouloir plus ») qui effrayaient tant les Grecs. De même que l'universalisme kantien constitue le point d'aboutissement logique de la philosophie du sujet (un sujet « libéré » du souci de s'intégrer dans un univers déjà constitué), tout le subjectivisme moderne continue, sous une forme appauvrie, l'anthropocentrisme chrétien. Le paradoxe est alors que cette technicisation du monde s'avère, à plein régime, incompatible avec toute religion, qu'il s'agisse du paganisme, puisqu'elle revient à traiter le monde en objet, ou du christianisme, dont elle est pourtant issue, puisqu'elle fait passer la totalité de la création aux mains d'un homme se considérant désormais comme le seul centre d'organisation du monde (mythe prométhéen). Comme l'avait bien vu Vladimir Soloviev, le dualisme conduit à l'athéisme ou, plus exactement, à ce matérialisme pratique qui est de nos jours la forme la plus répandue d'indifférence au divin.

8) *Vous constatez, et ce n'est pas original, la sécularisation, la désertification spirituelle de notre temps. Ce qui est original, c'est que vous l'attribuez au christianisme même. Les ennemis mortels du christianisme : la philosophie des Lumières, l'idéalisme de Hegel, le matérialisme de Marx, vous en faites les enfants naturels du christianisme. N'est-il pas plus cohérent de penser que ces idéologies sont des « réalités chrétiennes devenues folles » ou, mieux, la volonté de vouloir le ciel sur la Terre ? Cette volonté est d'ailleurs plus proche de votre conception du sacré — un sacré non surréel, mais immanent au monde — que de la conception chrétienne, celle d'une « réalité qui n'appartient pas à notre monde », selon le mot de Mircea Eliade. Le désir du ciel sur la Terre, c'est précisément l'enfer, selon Simone Weil. En termes de théologie chrétienne, c'est le désir de Satan, qui promet à l'homme la similitude avec Dieu, s'il usurpe ses pouvoirs. A moins que vous ne fassiez de Satan le fils naturel de Dieu ?*

Satan fils naturel de Dieu, pourquoi pas ? Ils appartiennent en tout cas au même univers. Ils y forment couple, en quelque sorte. Du reste, d'un strict point de vue théologique, l'existence de Satan pose un problème que l'explication classique, la rébellion d'un « ange déchu », est bien loin de régler. Mais laissons cela. L'image que vous employez me permet de vous rappeler qu'il n'y a pires « ennemis mortels » que ceux qui sont apparentés, qu'il n'y a de plus mortelle hostilité que celle qui naît de la proximité. Je crois m'en être déjà expliqué à propos de la technique, mais on peut élargir le propos.

Marcel Gauchet, après d'autres, l'a montré : c'est seulement dans la religion chrétienne qu'était pensable l'idée d'en sortir, en sorte que le christianisme représente bien la « religion de la sortie de la religion » — celle qui, à son corps défendant bien entendu, a rendu l'athéisme possible. Vous avez du mal à admettre que le christianisme ait pu engendrer son contraire. Mais il y a toujours une parenté des contraires, une continuité par delà leur opposition. Encore faut-il expliquer comment cela a pu se faire. A mon sens, le christianisme a engendré le monde moderne comme sa négation propre

de plusieurs façons. D'abord en posant l'homme comme radicalement autonome par rapport au monde : dès lors que le monde n'est plus signifiant par lui-même, mais doit sans cesse être interprété par l'homme, la possibilité s'ouvre que cette interprétation s'effectue, non plus sous l'autorité de l'Eglise, mais en dehors d'elle, soit en établissant une relation plus directe avec la divinité (protestantisme), soit en refusant l'idée même de divinité (athéisme). L'essor de la technique, dont j'ai déjà parlé, résulte pareillement d'une volonté de dominer et de changer un monde devenu muet et perçu comme fondamentalement imparfait. S'ajoute à cela le primat attribué par l'Eglise à la raison, sa prétention à donner un fondement rationnel à la foi, à vouloir concilier la raison et la foi — sans voir que c'est en se fondant précisément sur le principe de raison que l'athéisme moderne va lui aussi s'affirmer. Pascal a beau dire que c'est « sur les connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie », il n'en est pas moins difficile d'exalter durablement la raison tout en affirmant que l'humilité appelle cette même raison à s'incliner devant les mystères de la foi et les dogmes qui en découlent. Un jour ou l'autre le conflit éclate, et la raison se révolte contre les limites imposées à son empire. C'est en s'appuyant sur l'échec de la Scolastique que le nominalisme, dont est sorti tout le subjectivisme moderne, commence à se formuler. Parallèlement, on voit apparaître le rationalisme, caractérisé par la volonté de déduire de la raison pure tout le contenu de la connaissance. La raison se trouve ainsi retournée contre l'institution qui en avait fait une valeur privilégiée : convoquée hier pour « prouver » l'existence de Dieu, elle est censée désormais « prouver » son inexistence.

D'autre part, la thématique même de la rédemption et du salut ouvre la voie à toutes les transpositions profanes, dès lors qu'on substitue l'avenir à l'au-delà, et la totalité à l'absolu. Dans le christianisme, l'idée fondamentale est que le salut ne peut être acquis que dans l'autre monde. Mais pour avancer cette idée, il faut que ce monde-ci soit dévalué. L'autre monde apparaît alors comme nécessaire pour consoler ceux qui ressentent leur sort en ce monde comme injuste, et par suite ce monde lui-même comme injuste : il leur permet de compter sur la promesse compensatrice que leur sort sera meilleur dans une autre vie — et même, qu'il sera d'autant meilleur qu'ils auront plus souffert ici-bas. Cette notion d'une « injustice » fondamentale de ce monde court en permanence dans la tradition vétérotestamentaire, qui tend significativement à rabattre le « bien » sur le « juste ». S'y rattache l'idée d'un juste dont les souffrances sont appelées à changer le statut ontologique du monde, vieux mythe qui n'a cessé de donner naissance à de nouveaux avatars. En reprenant cette idée à son compte, le christianisme, qu'il le veuille ou non, se place à l'origine de toutes les doctrines qui n'auront de cesse de proclamer l'injustice du monde-tel-qu'il-est — à commencer par le « scandale » de la mort. Certes, il ne saurait y avoir pour lui de véritable compensation qu'après la mort (d'où, concernant les affaires terrestres, son caractère si souvent conservateur). Comme vous le dites vous-même, le christianisme ne cherche pas à créer le paradis sur Terre. Mais il impose l'idée, si étrangère au paganisme, que l'homme a vocation à rechercher le paradis. Dès lors, encore une fois, il ouvre la possibilité à ceux qui veulent le paradis, mais qui ont perdu la foi en Dieu, de tenter de l'instaurer ici-bas, au risque de se retrouver en enfer. Et c'est bien ce qui s'est passé : toutes les idéologies modernes que vous dénoncez ne sont que la transposition dans le monde profane de cette recherche d'un « salut » visant à compenser l'incomplétude du monde-tel-qu'il-est.

Cette démarche est encore rendue possible par l'abandon de l'ancienne conception cylique ou « sphérique » du temps. L'existence chrétienne, je l'ai déjà dit, est tournée

vers l'avenir parce qu'elle est d'abord portée par l'espérance. L'idée d'Eternel Retour lui est « insupportable » (Augustin, *La cité de Dieu*, XII, 21), car elle contredit son fondement messianique et eschatologique : le Christ ne peut être mort qu'une fois. La Passion et la résurrection de Jésus constituent un événement unique qui, comme tel, récapitule toute l'histoire antérieure et ordonne l'histoire future. Ainsi s'introduit l'idée d'un temps orienté dans un sens progressif, allant de la création à la Chute, de la Chute à la Rédemption, de la Rédemption à la fin des temps. Cette idée va de pair avec celle d'une histoire « universelle », d'une évolution générale de l'humanité, d'une histoire éducatrice du genre humain. Là encore, de même qu'on a pu démontrer que tout le vocabulaire politique moderne découle de la théologie (Carl Schmitt), toutes les philosophies modernes du progrès apparaissent bien comme autant de retranspositions séculières de la théologie chrétienne de l'histoire. La notion d'histoire orientée aboutit aux systèmes de Hegel et de Marx : Esprit du monde identifié au devenir historique, caractère nécessitant d'une histoire conçue comme révélation progressive. De tels systèmes prolongent la pensée de Tertullien et d'Augustin considérant le genre humain comme un individu unique qui progresse, aux différentes époques de son existence, par « degrés de perfection ». Les quatre empires du livre de Daniel, la succession des âges dans la théologie providentielle de Bossuet, celle des quatre modes de production chez Karl Marx, relèvent structuralement du même modèle. Nombreux sont les auteurs, de Mircea Eliade à Jules Monnerot, en passant par Karl Löwith, qui ont ainsi pu décrire le système marxiste comme un simple avatar séculier de la philosophie chrétienne de l'histoire, avec un paradis originel correspondant à l'état primitif de l'humanité, une faute initiale représentée par la division du travail, un paradis futur correspondant à la société sans classes, un prolétariat jouant le rôle messianique de la communion des fidèles, une « lutte finale » correspondant à l'ultime affrontement du Christ et de l'Antéchrist, etc. Dans un tel schéma, la thématique chrétienne est conservée, mais rabattue sur la sphère profane, coupée de sa dimension de transcendance. Il n'y est plus question de Dieu, mais il y est toujours question de chute, de rédemption et de salut. Il y est toujours question d'abolir un monde « injuste », de substituer le devoir-être à l'être, d'en finir avec l'histoire telle qu'elle est advenue jusqu'à présent, d'affirmer un « sens de l'histoire » orienté vers un but terminal sous l'œil d'une Providence rebaptisée Nécessité historique. L'économie du salut s'achève en salut par l'économie !

Vous avez raison de parler de « réalités chrétiennes devenues folles ». D'autres, notamment Chesterton, ont parlé de « vérités chrétiennes devenues folles ». Mais en quoi ces folies auraient-elles le moindre rapport avec le paganisme ? Le paganisme ne cherche pas à réaliser le paradis sur Terre, mais à prendre le monde tel qu'il l'est, sans le doubler d'un arrière-monde radicalement distinct de lui. Vous paraissez croire aussi qu'une idée chrétienne « devenue folle » a du même coup cessé d'être chrétienne. C'est une erreur. Une idée chrétienne « devenue folle » est seulement une idée chrétienne qui a poursuivi sa course hors du cadre du christianisme. Son origine n'en est pas modifiée pour autant. Admettons qu'une telle idée puisse être regardée comme un enfant illégitime de la pensée chrétienne. Sa généalogie n'en reste pas moins significative pour l'historien des idées. Une idée chrétienne devenue folle reste d'abord une idée chrétienne. Le fils qui tue son père ne cesse pas pour autant d'être son fils.

9) *Vous dites très justement que « face à un christianisme structuré, l'athéisme argumenté n'a plus lieu d'être ». « Attaquer Dieu, dit plus simplement Mathieu Galey, à quoi bon ? Il ne se défend même plus ». Alors, pourquoi, chez vous, une telle virulence contre le christianisme ?*

La réponse la plus simple est qu'en tant qu'intellectuel, mon rôle est de critiquer ce que je crois être de l'ordre de l'erreur. Je vois le monde en proie à une crise spirituelle sans précédent. Je constate l'effet de systèmes de pensée qui m'apparaissent comme néfastes. Il est de mon devoir d'en expliquer l'origine, d'en faire la généalogie, bref de ne pas m'en tenir à une déploration des conséquences, mais de m'appliquer à remonter aux causes. Or, dans la mesure où je crois le christianisme lourdement impliqué dans l'évolution moderne du monde, je ne vois pas comment je pourrais faire l'économie d'une critique qui le prenne pour cible. Le fais-je avec « virulence », c'est-à-dire avec une violente âpreté ? Je n'en ai pas l'impression. Je critique des idées sans m'en prendre aux personnes, dont je trouve la sincérité toujours respectable. Je suis un amoureux de la tolérance. Ce n'est pas à vous que j'apprendrai qu'elle ne se confond ni avec l'indifférence envers la vérité ni avec la mollesse des convictions.

Mais puisque vous parlez de « virulence », dois-je vous rappeler celle dont l'Eglise fit preuve dans sa lutte contre le paganisme ? Les premiers chrétiens, attendant la parousie (Marc 13, 30) et considérant, selon la parole du Christ, qu'ils n'étaient pas de ce monde (Jean 17, 14-16), se désintéressèrent d'abord d'un pouvoir qu'ils ne contrôlaient pas, ne songeant qu'à la cité céleste évoquée par saint Paul. Tout changea dès que le christianisme fut devenu religion d'Etat. Toutes les manifestations de cultes païens furent alors interdites, et bientôt sanctionnées de mort. La chasse aux manuscrits avait déjà été organisée par Paul à Ephèse, dans une sorte de « révolution culturelle » dirigée contre les adeptes de l'« idolâtrie » (Actes 19, 19). Elle reprit de plus belle. Les œuvres des défenseurs du paganisme, le *Discours vrai* de Celse, le *Contra Christianos* de Porphyre, le *Contra Galilaeos* de Julien, furent systématiquement brûlées ; il n'en subsiste que les extraits figurant dans des ouvrages rédigés par des chrétiens pour les réfuter. Les noms mêmes de leurs auteurs furent supprimés. Que sait-on aujourd'hui de Libanius, qui fut le maître et l'ami de Julien ? De Massimino Daia qui, sous Constantin, rompit des lances en faveur du paganisme ? De Zosima, que Bossuet a représenté comme « l'ennemi le plus déclaré du christianisme et des chrétiens » et dont l'*Histoire nouvelle* a été détruite ? (On ne la connaît que par un manuscrit du IXe siècle, resté longtemps inaccessible et dont le texte a été gravement mutilé). Mais ce n'était qu'un début. Il fallait aussi détruire les statues et les temples, qui portaient témoignages d'une foi ancestrale à faire disparaître. Grégoire de Nysse ne fait-il pas l'apologie de saint Théodore au seul motif qu'à Amazée, il a incendié un temple de Cybèle ? Je pourrais citer mille exemples. Ils ont leur importance parce qu'ils sont aussi constitutifs de ma mémoire. Ainsi, je n'oublie pas la belle Hypathie, philosophe et mathématicienne d'Alexandrie, lapidée et mise en pièces en 415 par une foule de fanatiques chrétiens menés par l'évêque de la ville, Cyrille. Je n'oublie pas les manuscrits détruits et les temples incendiés, les mégalithes brisés, les chênes sacrés abattus, les sanctuaires souillés. Je n'oublie pas les Saxons décapités à Verden, la croisade contre les Albigeois, le massacre des Stedinger, les procès de « sorcières », l'« évangélisation » des Indiens d'Amérique. Qu'on le veuille ou non, entre le paganisme et le christianisme, il y a du sang — et c'est l'Eglise qui en a fait couler le plus grand flot. Entre les dizaines de milliers de martyrs du paganisme et les trois ou quatre cents chrétiens mis à mort dans l'Antiquité, essentiellement au IIIe siècle, la balance n'est pas égale. Puisque vous me parlez de « virulence », permettez-moi de vous le rappeler.

Cela dit, ne croyez pas que la passion m'égare. Je ne suis pas l'homme du ressentiment. C'est même là que le paganisme, encore une fois, se distingue du

christianisme. Alors que les chrétiens ne peuvent voir dans les autres religions que des « erreurs » qu'il convient d'extirper à la racine pour faire triompher la « vraie foi », le paganisme n'a pas d'objection à adresser aux autres cultes, pour autant qu'ils ne cherchent pas à le convertir. C'est en cela qu'au-delà de la critique je porte, je pourrais dire que je ne suis nullement antichrétien. Tout simplement parce que se définir comme « antichrétien », c'est encore rester chrétien en quelque façon, dans la mesure où « tout ce qui se comprend comme anti- reste inextricablement prisonnier de ce contre quoi il entreprend le combat » (Heidegger). Le paganisme, de ce point de vue, n'est pas antichrétien. Ayant existé bien avant le christianisme, il n'a pas besoin de lui pour continuer d'être. Il n'est pas le contraire du christianisme, il est autre chose. Disons qu'il est achrétien.

10) *Vous affirmez, avec Nietzsche, que c'est de théologie que Dieu meurt étouffé. La part de vérité que les chrétiens peuvent reconnaître dans ce jugement, ne vient-elle pas du fait que la théologie, étant humaine, définit Dieu, alors que Dieu, étant infini, ne se laisse pas définir ? En creux, ce jugement ne plaide-t-il pas pour un Dieu infiniment transcendant, excédant le sacré tel que vous le délimitez ?*

Vouloir un Dieu qui n'est plus le créateur du monde, mais l'émanation du monde, n'est-ce pas nier Dieu ? Vouloir un sacré sans Dieu distinct du monde, un mythe « sans réalité séparée de lui », « présence plénière du sacré et du divin », n'est-ce pas diviniser la terre — vœu de tous les idolâtres — et réduire toute religion à une culture, un fruit de l'esprit de l'homme, taillant des dieux à sa mesure, à sa ressemblance, finalement à sa botte ?

Si je comprends bien votre première question, la preuve de la supériorité de la conception chrétienne de Dieu réside dans sa définition ! En d'autres termes : les chrétiens ont raison d'en tenir pour un Dieu « infiniment transcendant » parce qu'ils ont raison de le définir comme « infini ». On est en plein raisonnement circulaire. Que répondre à cela ? Il est exact qu'un être incréé échappe par définition à toute tentative humaine de s'en saisir, y compris par la pensée. C'est la raison pour laquelle le judaïsme et l'islam proclament qu'on ne saurait rien dire de Dieu sans le diminuer, sans l'assujettir à une conception anthropomorphique. Qu'il ne puisse exister aucun mot générique pour désigner Dieu est une conséquence logique du monothéisme : dans la Bible, Dieu porte un nom propre, le Tétragramme (YHWH), mais ce nom est (devenu) imprononçable. Le christianisme, quoi que vous en disiez, est de ce point de vue moins rigoureux. Sa théologie ne s'est jamais privée d'énumérer les attributs caractéristiques de Dieu, au risque de tomber dans un anthroporphisme puéril. Vous imaginez à tort que les dieux du paganisme, s'ils ne sont pas « infiniment transcendants », ne peuvent être que le « fruit de l'esprit de l'homme ». Mais qu'y a-t-il de plus anthropomorphique que d'imaginer un Dieu personnel faisant, selon les circonstances, preuve de bonté, d'amour, d'autorité, de rancune ou de jalousie ? Qu'y a-t-il de plus anthropomorphique que d'imaginer ce Dieu comme la cause première de tout ce qui existe ? Que de croire, à la façon d'un enfant ou d'un amant, qu'il appartient à l'homme de vivre dans son « amour » ? Votre critique de l'anthropomorphisme touche ici ses limites. Et il en va de même des « preuves » de l'existence de Dieu, qui reposent toujours sur quelque postulat indémontré et ne satisfont, bien entendu, que ceux qui croient déjà.

Les dieux du paganisme sont, eux, tout différents. Proches des hommes parce qu'ils appartiennent comme eux au même Etre, ils ne sont pas plus des créations de l'esprit humain, ou des « personnifications » de forces naturelles, que les hommes ne

sont eux-mêmes des dieux, même s'ils peuvent accéder à une parcelle du divin. Homère dit qu'ils sont « *rehia zôontes* », « ceux qui vivent légers » (Iliade VI, 138). Alors que le Dieu de la Bible déclare : « *Ehiè ashèr èhiè* », « Je suis celui qui suis » ou « Je serai qui je serai » (Exode 3, 14), les dieux du paganisme ne parlent jamais d'eux-mêmes. Ils ne sont ni créateurs ni rédempteurs. Ils demandent reconnaissance et vénération, mais n'exigent ni soumission inconditionnelle ni adoration particulière pour eux-mêmes. Ils n'imposent pas de dogmes, ne se révèlent dans des livres sacrés, ne garantissent pas de « salut ». Ils n'énoncent pas des « commandements », mais ils offrent des idéaux lumineux. Ils ne mettent pas en demeure sous peine de « punitions », mais ils rendent heureux par ce qu'ils sont. Comme l'écrit Walter F. Otto, «ils n'ont aucunement besoin de manifestation autoritaire (...) Ils se prouvent uniquement dans leur être et leur advenir, et ceci avec une telle intensité de manifestation que dans les périodes de grandeur il n'y a absolument pas d'incroyance » (11). Aussi ne leur demande-t-on que d'*être*, c'est-à-dire « de garantir par la perfection et la beauté de leurs figures les formes “pures” de la vie que l'homme ne peut jamais prendre intégralement en sa possession » (12). Les dieux maintiennent l'ordre du monde par leur être même. Garants d'une harmonie des choses qui est toujours menacée, ils ont besoin des hommes tout autant que les hommes ont besoin d'eux. Mais en même temps, ils se distinguent des hommes par le fait qu'ils jouissent de la contemplation de la réalité intelligible, à laquelle l'homme n'a accès que de manière imparfaite. Et c'est cette distance entre les hommes et les dieux, distance sur fond d'appartenance commune, qui rend aussi possible leur approche. « C'est la grande merveille, à jamais mémorable, de la religion grecque ancienne, dit encore Walter F. Otto : ceux qui bienheureusement sont le plus en retrait sont les toujours proches, œuvrant en tout, et les toujours proches sont dans le retrait bienheureux. Il n'y a pas l'un sans l'autre. C'est le lointain inaccessible qui donne lieu à la proximité et à la rencontre de ce qu'il est» (13). C'est pourquoi la piété païenne est avant tout de l'ordre des œuvres. Alors que le christianisme referme l'homme sur lui-même dans la conscience du péché, la religion grecque ouvre l'homme à l'expérience du monde : « Ce n'est pas à partir d'un au-delà que la divinité œuvre dans le for intérieur de l'homme, ou dans son âme, mystérieusement unie à elle. Elle ne fait qu'un avec le monde. Elle vient au-devant de l'homme à partir des choses du monde, *quand il est en chemin* et prend part au branle vivant du monde » (14). Enfin, au-dessus des dieux, il y a toujours ce qui est propre à l'Etre en tant qu'Etre — non pas une Révélation, mais un dévoilement du fond des choses —, de même qu'il y a une plus haute énigme que le dieu : le Destin, *moïra*, c'est-à-dire le partage, le lot attribué à chacun. Voilà ce qui m'autorise à dire que c'est parce qu'ils sont prisonniers de leur conception de Dieu que les chrétiens croient que le paganisme a manqué le sens véritable du divin.

11) *Votre pronostic concernant l'avenir spirituel de l'homme est incertain. Reléguant le christianisme en Orient et dans le Tiers-monde, vous estimez qu'en Europe la greffe chrétienne n'a pas pris, tout en affirmant que, même s'il a perdu ses croyances, l'Occident est imprégné de valeurs judéo-chrétiennes. Vous n'êtes pas loin de faire vôtre le dilemme de Maurice Clavel : après la mort des idéologies athées, « le retour du judéo-christianisme ou du paganisme », mais vous envisagez avec sérieux la perspective de Marcel Gauchet, affirmant que nous « sortons de l'âge des religions ». Quelle est précisément votre pensée ?*

Nous vivons aujourd'hui dans la perte du sens et dans l'oubli de l'Etre. Nous vivons dans un moment où l'aliénation a atteint son degré maximum, parce que chacun y est

perçu comme séparé des autres : l'individualisme initial s'est mué en pur atomisme, d'où procède la dissolution du lien social. Dans une société où ne règne plus l'idée de bien commun, où le rapport aux choses est devenu le rapport essentiel, chacun finit par être soi-même transformé en chose, en objet, parce que nul ne peut plus être regardé comme poursuivant une valeur ou une fin commune. Il n'y a plus de communauté, de collectivité, parce que la multiplicité n'est unifiée par rien. Les hommes sont réduits à leur seule dimension techno-économique, simples instruments d'une activité qui n'a pas d'autre finalité qu'elle-même : fuite en avant au sein d'un univers concurrentiel où les êtres ne valent que ce qu'ils possèdent — et où ils possèdent d'autant plus qu'ils *sont* moins. Un monde où rien n'a plus de valeur, mais où tout a un prix, telle est la caractéristique première de ce qu'Augusto Del Noce a appelé l'« irréligion occidentale ». Je ne parlerai pas d'athéisme pour décrire ce phénomène, même si toute forme de divin en est radicalement absente. L'athéisme n'est en effet qu'une croyance renversée : nier Dieu ou affirmer son existence, c'est toujours se définir par rapport à lui. Le refus athée est en ce sens strictement dépendant des catégories de la métaphysique traditionnelle. (Il est même tenu de croire que la proposition « Dieu existe » a un sens, puisque c'est seulement une proposition douée de sens qui peut être contredite d'une façon sensée). Le matérialisme pratique, qu'on peut aussi appeler empirisme hédoniste, se donne au contraire à saisir comme indifférence à toute question ultime, à toute forme de croyance et même de conviction, pour autant que celle-ci constitue une raison de vivre et de mourir. Cet indifférentisme repose sur l'idée implicite qu'il suffit d'avoir des moyens d'existence pour n'avoir plus besoin de raisons de vivre : « L'absence de détresse est la plus extrême détresse » (Heidegger). Les croyances ne sont plus alors admises que comme des opinions personnelles, appelées à s'exprimer dans le for privé, tandis que les institutions publiques se targuent d'une « neutralité » qui leur imposerait de ne jamais statuer sur ce qu'est la « vie bonne ». La critique de l'« intégrisme » et du « fondamentalisme » que l'on entend tous les jours n'est que le reflet de cette incapacité fondamentale à comprendre ce que « sacré » veut dire.

Nous sommes entrés à cet égard dans une seconde phase de la modernité occidentale. La première avait consisté à remplacer un Dieu auquel on ne croyait plus par des divinités profanes, qui étaient autant d'aspects particuliers de la vie politique ou sociale qu'on choisissait d'hypostasier : la classe, la nation, la race, le prolétariat, la révolution, le parti, etc. Le communisme lui-même n'était pas d'abord un athéisme, mais bien plutôt une religion de rechange. Comme l'a bien montré Del Noce, si la société libérale occidentale, la « civilisation opulente », a combattu le communisme soviétique et le marxisme, ce n'est nullement parce qu'ils étaient athées, mais au contraire parce qu'ils étaient encore trop religieux pour elle, parce qu'ils proposaient encore un sens contraignant qui s'imposait à l'existence individuelle et justifiait qu'on se sacrifiât pour lui. C'est bien pourquoi la chute du système communiste n'a pas correspondu à une défaite du matérialisme, mais au contraire à la dernière défaite de toute tentative de sacraliser une conviction. Les systèmes totalitaires ont caractérisé la première phase de la modernité. La seconde se développe très logiquement à l'enseigne de la pensée libérale, c'est-à-dire précisément de cette pensée qui se donne d'emblée comme indifférente aux questions ultimes, dont elle laisse le « choix » à la seule initiative personnelle.

Vous vous doutez bien que je n'ai pas de « pronostic » à faire sur l'avenir. Ce que je constate, en revanche, c'est que le déclin des institutions chrétiennes n'a pas laissé réapparaître ce qui les avait précédées, en l'occurence le paganisme, mais qu'il a au

contraire débouché sur un matérialisme de masse que le paganisme avait totalement ignoré. Que ce matérialisme de masse succède au christianisme tend à confirmer mon analyse, selon laquelle vingt siècles de dogmatique chrétienne ont abouti à l'extinction du divin. Le christianisme, finalement, n'aura été crédible auprès des masses qu'aussi longtemps qu'il contenait encore en lui des éléments non chrétiens, préchrétiens, qui le rendaient acceptable. De même que le libéralisme ou le communisme ne peuvent « fonctionner » que dans des sociétés qu'ils n'ont pas encore totalement conquises (une société libérale ou communiste de part en part ne serait tout simplement pas vivable), le christianisme épuré de tout ce qu'il avait emprunté au paganisme est voué à une extinction plus ou moins rapide. La démarche d'une Eglise conciliaire surtout préoccupée de « retour aux sources », tout comme l'entreprise d'un Bultmann et d'une certaine théologie protestante visant à « démythifier la foi », c'est-à-dire à y supprimer les images pour ne retenir que l'abstraction des concepts, me paraît de ce point de vue parfaitement suicidaire.

Au-delà de sa décérébration présente, l'Occident m'apparaît finalement porteur de deux inconscients contradictoires. L'un, le plus récent, le conduit à couler sa pensée dans des moules provenant de la pensée chrétienne, mais d'où toute dimension transcendante a été évacuée, tandis que l'autre, le plus ancien, le renvoie au paganisme originel. L'avenir dira lequel de ces deux inconscients est appelé à l'emporter sur l'autre. Il y a de bonnes chances, de toutes manières, que ce soit pour donner naissance à des formes encore jamais vues.

12) *L'intelligentsia contemporaine réprouve assez couramment la morale tout en exaltant l'éthique. Or, le sixième séminaire national du GRECE, organisé en 1971, avait pour thème : « Morale d'hier, éthique de demain ». Il me semble que la première est objective, opposant le bien au mal, alors que la seconde est subjective, opposant la noblesse et la bassesse. Culture de la faute, pour laquelle « la faute est objectivée par le recours à Dieu », face aux « cultures de la honte », pour lesquelles l'homme ne doit son salut qu'à lui-même.*

Vous semblez rejeter, dans le judéo-christianisme, le postulat initial : le péché originel, renouvelé par le péché actuel. Vous préférez manifestement l'innocence du monde sacré, et par là vous vous rapprochez du monde moderne, qui, héritier de ceux qui ont touché l'arbre de la connaissance du bien et du mal, se fait le critère d'un « bien » et d'un « mal » flexibles à volonté, et qui finalement décrète que tout est permis. La morale chrétienne n'est-elle pas votre grief intime contre le christianisme ? Mais le conflit entre le bien et le mal, la « double postulation » qu'évoquait Baudelaire, le judéo-christianisme n'est-il pas le seul à l'éclairer ? N'y a-t-il pas, entre le christianisme et la nature humaine, comme un rapport de clé à serrure, qu'avait bien deviné Pascal ? La nature humaine que présuppose votre paganisme n'est-elle pas une nature humaine imaginaire ?

Vos questions, se présentant comme des interrogations négatives (« ne croyez-vous pas que... »), sont apparemment autant d'invitations à me ranger à votre point de vue. J'en conclus que le mien est pour vous une source d'étonnement. C'est donc cet étonnement que je chercherai à dissiper. Mais d'abord, réglons le problème sémantique. « Ethique » et « morale » ont effectivement pris, dans le discours contemporain, des résonances quelques peu différentes. La morale est généralement comprise comme de nature strictement religieuse, l'éthique comme un ensemble de règles d'origine variée qui régissent les comportements. Cette distinction reste

néanmoins très floue, et surtout fort conventionnelle — d'autant qu'en anglais, on dit *ethics* pour signifier « morale » ! Je ne crois donc pas qu'il faille lui donner une trop grande importance. Par ailleurs, quand on parle du « tout est permis », soyons sérieux : ce ne peut être qu'une façon de dire. Aucune société quelle qu'elle soit, aucun individu, ne peuvent subsister sans une certaine idée du bien et du mal, c'est-à-dire sans considérer que certains actes valent mieux que d'autres. (C'est même le cas des sociétés libérales, en dépit de la « neutralité » qu'elles affichent vis-à-vis des valeurs : aucune ne considère que tout se vaut ou que tout est permis, leur pratique en ce domaine dément nécessairement leur théorie). La raison toute simple en est que les comportements de l'homme ne sont pas déterminés comme le sont ceux des animaux. L'homme est mû par des instincts, mais ces instincts ne sont pas programmés dans leur objet. Il est donc tenu de faire sans cesse des choix, et de se doter des règles qui lui permettent de les faire. La morale, dans ce qu'elle a de plus général, n'a pas d'autre origine. Mais il reste à savoir de quelle morale on parle, et quels sont les critères qui permettent de dire qu'un comportement vaut plus ou moins qu'un autre. Et c'est là, vous vous en doutez, que nos points de vue divergeront.

La notion de faute originelle, qui commande dans le christianisme tout le système de la rédemption et du salut, me paraît aussi absurde que maladive. Elle associe significativement la faute et l'origine : la faute originelle, c'est aussi l'origine fautive. Elle oblige à croire que « les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance » (Gen. 8, 21 — mot à mot : que « la formation du cœur de l'homme est un mal dès sa jeunesse »). Elle implique un Dieu qui punit « la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants » (Exode 20, 5), c'est-à-dire la culpabilité collective. Paul : « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché (...) Par la faute d'un seul, la multitude est morte » (Rom. 5, 12-15). Je vois là autant de raisons pour la rejeter. Mais je ne crois évidemment pas pour autant que l'homme soit « naturellement bon ». Il n'est ni naturellement bon ni naturellement mauvais, mais à la fois l'un et l'autre. Parce qu'il est par nature toujours contraint à faire des choix, il est capable du meilleur comme du pire, capable de s'élever au-dessus de lui-même ou de déchoir en dessous de lui.

La faute originelle est la manière chrétienne d'expliquer l'existence du mal. Mais cette explication, fondée sur le « mauvais usage » que l'homme aurait fait de sa liberté, n'est pas convaincante. Le temps n'existant pas pour Dieu, un Dieu omniscient, infiniment bon et infiniment puissant ne peut, sans se contredire lui-même, avoir laissé ses créatures faire un mauvais usage de leur libre-arbitre. En outre, le mal ne peut avoir commencé *ex nihilo*. Il doit avoir un principe métaphysique, c'est-à-dire avoir existé avant que l'homme ait accepté d'y céder. Quand Adam et Eve se laissent tenter par le Serpent, d'où provient le Serpent ? Si la cause efficiente du mal ne peut résider dans l'être individuel, dans sa manifestation naturelle déjà conditionnée, elle réside obligatoirement dans son essence éternelle, dont relève sa volonté immédiate. Cela revient à dire que le mal ne peut provenir que d'un monde éternel anténaturel. Mais cela pose des problèmes théologiques insolubles. Le Diable serait un « ange déchu ». Mais comme un Dieu omniscient, tout-puissant et infiniment bon a-t-il pu permettre qu'un ange se rebelle contre lui ? Y aurait-il aussi un libre-arbitre angélique ? En opposant un bon et un mauvais démiurge, la thèse gnostique (à laquelle je n'adhère pas) a au moins pour elle une apparence de logique, alors que la notion d'un Dieu bon créateur de toutes choses ne fait que rendre plus évident le scandale du mal. En fait, il n'y a que

deux approches possibles pour rendre compte du mal : celle de la Genèse, qui l'explique par le péché originel de l'homme, sans pouvoir dire comment cette faute a été possible, et celle contenue dans le fragment d'Alexandre de Milet (« Ce dont naît ce qui existe est aussi ce vers quoi procède la corruption selon le nécessaire ») bien étudié par Nietzsche dans *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, qui place la source du mal dans la finitude même de l'existant fini : l'homme est être-pour-la-mort, le lien entre mort et finitude est un lien nécessaire, car il est aussi la condition même de la vie.

Le christianisme aime à parler de « morale naturelle », c'est-à-dire d'une morale qui serait parfaitement adaptée à la nature humaine. Mais c'est sa conception de la nature humaine, non la mienne, qui est « imaginaire ». Qu'y a-t-il de plus antinaturel que de considérer la virginité comme un état supérieur à la maternité, l'union conjugale n'étant comme chez saint Paul (1 Cor. 7, 1-9) et tant d'autres qu'un pis-aller, alors que la première des « lois naturelles » est la propagation de la vie ? Qu'y a-t-il de plus antinaturel que ce discrédit jeté sur le corps, la sensualité, la féminité, que cette conception chrétienne de la chair, non plus comme reflet de la plénitude, mais comme « substance bornée de la créature », alors que l'érotisme est l'un des traits les plus spécifiques de la nature humaine ? (Dans le paganisme grec, c'est à titre d'éros universel, *ôs erômenon*, que le divin intervient dans la nature). Qu'y a-t-il de plus antinaturel que cette apologie chrétienne de l'ascèse négative, de la macération, de la mortification de soi, à laquelle j'opposerai volontiers ce mot d'Isaac le Syrien : « Le monde meurt là où le courant des passions s'arrête » ?

La conception chrétienne de la nature humaine n'a d'ailleurs pas été exempte de quelques variations. Si la morale chrétienne, par exemple, a toujours condamné l'avortement, elle n'a pas toujours considéré que tout avortement était homicide. Jusqu'au XVe siècle au moins, l'Eglise, se référant à la théorie aristotélicienne de l'animation médiate (et non immédiate) du fœtus, a distingué l'avortement précoce, assimilé à un simple acte de contraception, et l'avortement postérieur à l'animation, qui seul pouvait être qualifié de crime. De même a-t-il fallu dix siècles à l'Eglise pour élaborer sa théologie du mariage et faire de celui-ci un sacrement.

Nombre de préceptes de la morale chrétienne n'ont rien d'original. On les retrouve dans toutes les sociétés et dans toutes les cultures, tout simplement parce que celles qui n'en tiendraient pas compte deviendraient invivables. Il serait tout aussi ridicule de prétendre que le monde préchrétien ignorait la morale, ou qu'on y vivait d'une façon moins « morale » qu'aux époques chrétiennes. Les hommes n'ont pas attendu le christianisme pour savoir ce que signifie bien se conduire ! Ils n'ont pas non plus eu besoin d'être habités par la « grâce » pour reconnaître la valeur du courage, du don de soi, du désintéressement, de l'équanimité. Ils ont bien avant le christianisme pratiqué la vertu, l'amour et la miséricorde. Pythagore et Publius Syrus prônaient la charité, et l'empereur Titus estimait avoir perdu sa journée quand il n'avait pas eu l'occasion de se montrer charitable. Cicéron déclare : « Aimer les hommes et les servir, c'est là notre premier devoir », et aussi : « La nature commande à l'homme de faire du bien à son semblable » (*Des devoirs*, I, 43 ; III, 6). Marc-Aurèle professe que « le propre de l'homme est d'aimer même ceux qui l'offensent » (*Pensées*, VII, 22).

Il n'en est pas moins vrai que la morale du paganisme n'est pas celle du christianisme. Où se situe la différence ? Dans le fait, d'abord, que leurs préceptes ne

sont pas toujours les mêmes. Bien des exigences chrétiennes en matière de morale sexuelle apparaissent aux païens parfaitement ridicules. A l'inverse, le paganisme sera beaucoup plus exigeant sur certains chapitres. Je serais tenté de dire, par exemple, que même faite à un chien, une promesse doit être tenue, dût-on ne pas y survivre. C'est cette conception des choses qui oblige Regulus à revenir se livrer entre les mains de ceux qui vont le tuer. L'autre différence, et la plus importante, est que dans le christianisme le péché est rabattu sur le for intérieur individuel. Il est d'abord une affaire entre le pécheur et Dieu, tandis que dans le paganisme la faute est d'abord une affaire vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres hommes, qui se résoud autrement que par la confession et la contrition. On peut mal agir aussi bien contre l'ordre cosmique que contre l'ordre de la cité ou contre soi-même : c'est tout un. La principale de ces fautes est l'*hybris*, la démesure. « Rien de trop », dit l'un des plus grands préceptes delphiques. Le bien et le mal ne se laissent donc pas saisir en dehors des situations concrètes, et en ce sens la morale est indissociable des mœurs considérées comme tradition (*mos-maiorum*). La morale est affaire de vertu, au sens ancien du terme, non de déontologie. On est vertueux, non pour obéir à un gendarme divin ou à un Décalogue, mais parce qu'on ne peut parvenir à l'excellence de soi qu'en choisissant de l'être. Parvenir à l'excellence de soi, ou tenter d'y parvenir autant que le permet notre nature, c'est se dépasser soi-même, c'est-à-dire se conformer à plus haut niveau à l'harmonie du cosmos. Il y a par là profonde identité de la connaissance et du bien : la connaissance est vertu parce que son objet, le cosmos, est le modèle éthique par excellence (*omne ens est bonum*). Pour les philosophes grecs, la vertu est à elle-même sa propre récompense. Rien ne serait plus déshonorant que de la pratiquer pour « mériter le ciel ». Dans le christianisme, elle ne vaut au contraire que par rapport à sa récompense future. Remarquable est ce passage de *La cité de Dieu*, où saint Augustin a le front d'affirmer que celui qui respecte et aime les vertus pour elles-mêmes, et non uniquement par obéissance envers la volonté de Dieu, doit être qualifié, non de vertueux, mais de vicieux : « Les vertus que l'âme pense avoir, si elle ne se rapportent pas à Dieu (...) si elles se rapportent à elles-mêmes et n'ont qu'elles pour fin (...) ne sont pas des vertus, mais des vices » (19, 25).

Une autre notion-clé de la morale païenne est l'honneur. Le christianisme n'en a jamais fait une vertu cardinale. Il y voit plutôt une certaine forme d'« orgueil » — l'honneur est lié à l'idée qu'on se fait de soi-même —, et lui oppose l'humilité, qui est souvent déshonorante. La modernité achèvera de déconsidérer l'honneur, qui ne peut être le lot de tous, en attribuant à chacun une égale « dignité ». Le contraire de l'honneur est la honte, sanctionnée par la réprobation de la collectivité. On retrouve ici, effectivement, l'opposition bien connue depuis les travaux de Ruth Benedict entre « culture de la honte » (*shame culture*) et « culture du péché » (*guilt culture*). Semblablement, à la base de l'ancienne conception européenne de la « survie », on trouve avant tout deux principes sociaux : la lignée et la gloire — ceux qui n'ont ni l'un ni l'autre étant voués à l'oubli. L'Inde védique distingue ces deux principes en parlant de la « voie des pères », liée à la simple prolongation de la lignée, et de la « voie des dieux », réservée aux héros. Le héros conquiert l'immortalité en ce qu'il parvient, par ses qualités, ses vertus ou ses hauts faits, à s'élever au-dessus de l'humanité commune. C'est pourquoi les plus anciens formulaires indo-européens attribuent un rôle de premier plan à la « gloire intarissable » (gr. *klé(w)os àphthiton*, véd. *àksiti shràvah*) qui, par opposition au fluide vital qui tarit à la mort, confère une renommée qui est source d'immortalité. La gloire, **kléwos*, consiste dans l'illustration du nom. Elle s'obtient aussi bien par l'action physique que par ces deux formes supérieures de l'action que sont la

parole et la pensée (la racine **men-* se retrouve aussi bien dans lat. *mens*, « esprit », que dans les mots désignant l'ardeur guerrière : gr. *ménos*, indo-iran. **manyû-*). L'honneur, enfin, implique un certain *style*. Nous voilà bien loin du « tout est permis » !

La conception chrétienne de la morale a commencé à se disloquer avec la crise herméneutique qui a ébranlé la chrétienté à partir du XVe siècle. C'est à ce moment-là en effet que la foi se rétrécit pour laisser la place à la seule « morale » — une morale qui s'adapte alors aux classes bourgeoises en train d'asseoir leur hégémonie. Comme l'a bien noté Bernard Groethuysen, le dogme du péché originel plaçait le pécheur avant le péché. Mais désormais, la foi devenant affaire de stratégies et de contre-stratégies, le doute se généralise. Auparavant, on croyait que les hommes pèchent parce qu'ils sont pécheurs. Maintenant, on pense qu'ils sont pécheurs parce qu'ils pèchent. La différence est considérable. Dans le premier cas, l'homme, étant pécheur par nature, ne peut que s'en remettre à Dieu et à l'Eglise pour son salut. Dans le second, le péché faisant le pécheur, pour ne plus être pécheur, il suffit d'éviter le péché. « Le péché dès lors se dissocie du pécheur, il cesse d'être cet état d'impureté essentielle, tenant son sens et son achèvement du grand récit christologique, car il est désormais compris comme une simple action que l'on évalue mauvaise et qu'une bonne peut contrebalancer » (15). Cette dissociation casuistique va décomposer le cosmos catholique, en le rendant dépendant de « techniques pour ne pas pécher ». Le péché devient alors un état qui n'est plus redevable d'une action surnaturelle qui s'appelle la grâce, mais d'une façon de faire toute humaine. Parallèlement, les vertus traditionnelles cèdent le pas à de simples modes de comportement et d'action. L'idéal de la *vita contemplativa* est aboli au profit de la *vita activa*, tandis que commence à se déployer le grand tourbillon moderne. Le système herméneutique de l'Eglise perd son point de gravité. L'aboutissement de ce processus sera l'avènement d'une « piété bourgeoise » qui se réduira à la moralité de l'ordre en place et à la conservation des hiérarchies sociales.

Permettez-moi, pour en finir sur ce point, de vous livrer un fait d'expérience. Je pense avoir dans ma vie rencontré, et en grand nombre, autant de chrétiens que de non-chrétiens. Les uns et les autres adoptaient tantôt des comportements moraux, tantôt des comportements immoraux. Je n'ai jamais vu que les premiers se comportaient globalement plus honnêtement, plus courageusement, plus noblement que les seconds. J'en déduis que la croyance chrétienne ne rend pas plus moral, mais seulement plus moraliste, c'est-à-dire plus hypocrite. Ce qui m'amène à vous demander si, dans une perspective chrétienne, les païens vertueux sont censés après leur mort être plus durement châtiés que les chrétiens pécheurs ?

13) *La gêne que l'on éprouve à vous lire vient de ce que vous placez dans la même perspective horizontalisante le paganisme et le christianisme. Tous deux seraient des cultures, œuvres de l'esprit de l'homme. Vous désirez un retour du paganisme, un retour du mythe, « parole absolument vraie », dites-vous. Rêvez-vous à un retour du joyeux panthéon grec, auquel les Grecs eux-mêmes ne croyaient pas, même s'ils étaient en sympathie avec lui, leur imagination étant d'ailleurs si foisonnante qu'ils inventaient souvent, à propos des aventures d'un même dieu, plusieurs versions contradictoires ? A moins que vous ne donniez au mot « croire » le sens particulier d'adhérer à soi-même, à ses rêves, à son imaginaire, indépendamment de toute vérité objective, de tout credo ? Quelle est donc votre conception de la vérité ?*

Vous me reprochez de considérer les religions comme indissociables des cultures qui les portent, mais vous remarquiez tout à l'heure que le christianisme s'inscrit lui-même « dans le creuset de trois civilisations ». Croyez-vous pour autant qu'il soit une « œuvre » de l'esprit humain ? Un tel reproche, vous le voyez, ne mène pas bien loin. Mais laissez-moi tout d'abord contester l'idée selon laquelle les Grecs, ou plus généralement les païens, ne croyaient pas en leurs dieux. Une telle affirmation est globalement insoutenable. « La foi absolue de la grande masse païenne pendant plusieurs millénaires historiques ne peut être mise en doute », écrit André Neyton, qui ajoute : « S'il n'y avait pas eu de foi véritable, la protection des dieux n'aurait pas été invoquée si souvent par Homère dans l'Iliade, Virgile n'aurait pas évoqué tant de divinités principales ou secondaires au début de sa “Première Géorgique”, ou encore Apulée n'aurait pas autant insisté sur la dévotion de son héros Lucius envers Isis dans le onzième livre de ses *Métamorphoses*, car ils auraient tous risqué le ridicule » (16). Les Anciens consultent les oracles de Zeus et d'Apollon ou, à Rome, ceux des Livres sibyllins. Ils procèdent à des sacrifices qui obéissent aux règles les plus minutieuses. Ils maintiennent vivants des rituels et des formules théologiques utilisés depuis des millénaires. Dans les temples, une masse d'ex-voto témoignent de la reconnaissance des malades guéris grâce à l'intervention des dieux. Les Athéniens célèbrent la gloire de leurs divinités lors des Grandes Panathénées, et ne fondent pas une colonie ou une cité nouvelle sans envoyer d'abord une députation à Delphes. S'ils n'avaient pas cru en leurs dieux, est-ce l'accusation d'athéisme que l'on aurait portée contre Socrate pour provoquer sa perte ? Les Romains restent pareillement fidèles à ce que l'empereur Julien appelait *ta patria*, c'est-à-dire les traditions de leurs pères. En revanche, ils distinguent nettement entre la *religio*, qui définit les pratiques traditionnelles, et la *superstitio*, toujours entachée de subjectivité, qui fourvoit les esprits dans l'erreur. Sous l'Empire, ce sont les religions orientales, parmi lesquelles le christianisme naissant, que les autorités religieuses officielles rangeront parmi les *superstitiones*...

Mais au fond, rien ne témoigne mieux de la réalité et de la vitalité de ces croyances que la résistance opposée par les masses païennes aux diktats de la foi nouvelle que l'on tentait de leur imposer. Résistance politique des hauts fonctionnaires de l'Etat, craignant de voir rompu le vieil accord des dieux et des hommes qui avait fait la gloire de Rome, résistance plus diffuse, mais sans doute plus obstinée encore, des paysans habitués à vivre dans une intitimité quotidienne avec les dieux bienfaisants. Cette résistance devient inexplicable si l'on soutient que les païens n'adhéraient pas à leurs mythes. Quand le triomphe du christianisme apparut comme certain, pourquoi aurait-on, sinon par conviction, continué de se dire païen au risque de se voir persécuté et proscrit ? Pourquoi la majorité du Sénat aurait-elle pris le risque de protester solennellement quand l'empereur Gratien fit enlever la statue de la Victoire de l'autel où elle se trouvait ? Pourquoi Théodose aurait-il pris la peine de faire fermer les sanctuaires du paganisme, si ceux-ci étaient déjà désertés ? Pourquoi aurait-on dû, en 343, édicter la peine de mort contre ceux qui continuaient à sacrifier aux dieux ? Interdire en 391 de se promener auprès des anciens temples ? Interdire en 396 de rendre un culte chez soi aux Pénates et aux dieux lares ? Décréter en 399 la destruction de tous les temples ruraux ? Pourquoi aurait-il fallu torturer les prêtres païens devant les tribunaux, ainsi que le rapporte Eusèbe de Césarée (*Hist. eccles.*, IV, 2), dans l'espoir de leur faire avouer leur « imposture » ? Et plus tard, pourquoi aurait-il été nécessaire de tuer, mutiler, brûler vif, décapiter les païens de Germanie ? Pourquoi aurait-il fallu abattre tant d'arbres sacrés, proscrire tant de pratiques cultuelles, récupérer tant de traditions faute de pouvoir les détruire ? Pourquoi les conciles auraient-ils dû, des

siècles durant, multiplier les interdictions et fulminer des sanctions, sinon parce que les masses entendaient rester fidèles à leur foi ancestrale ? Tout au long de son histoire, l'Eglise n'a cessé de tonner contre la « renaissance du paganisme ». N'était-ce donc qu'un fantôme ? Tous ces décrets, toutes ces ordonnances, toutes ces manœuvres, sont en réalité autant de témoignages de la résistance à laquelle s'est heurtée l'évangélisation.

Vous m'interrogez maintenant sur ma conception de la vérité. Vous tombez bien. Rien en effet ne caractérise mieux l'éthique païenne que le goût de la vérité, toujours associée au monde diurne, par opposition au mensonge, lié au monde nocturne. C'est au point même qu'à l'ensemble des conceptions religieuses du monde indo-iranien, on a pu donner (Jean Haudry) le nom de « religion de la vérité », tant est grande l'importance que cette notion (véd. *rtà-*, avest. *asha*, vieux-perse *arta-*) y occupe. Les dieux souverains y sont eux-mêmes les gardiens de la vérité, qu'il s'agisse de *Mitrà, dont le nom signifie « contrat », ou de *Vàruna, dont le nom signifie « serment » ou « parole de vérité ». Plus largement, dans tout le monde indo-européen, le respect de la vérité est regardé comme la vertu par excellence, celle qui sous-tend toute relation spirituelle ou sociale. (Cette « religion de la vérité » survivra dans la féodalité et dans la chevalerie). Dans l'Avesta, la triade « penser, parler, agir vrai » conserve le souvenir d'un ensemble formulaire auquel correspond probablement, dans le domaine grec, la triade « pensée parole action ». Chez les Celtes, l'« assertion de vérité » possède un pouvoir quasi magique. Dans le domaine germanique, il suffit de rappeler l'existence de la déesse Vàr (cf. all. *wahr*, « vrai »), citée notamment par Snorri dans la Gylfaginning, dont le nom signifie au pluriel « engagement ». Et j'aurai garde d'oublier que lorsque Celse écrit contre les chrétiens, il donne à son livre le titre d'*Aléthès Logos*, c'est-à-dire « Discours vrai » !

Bien entendu, la vérité ne se ramène pas à la sincérité : « dire la vérité » ne garantit pas la véracité du dire, mais seulement la conviction de l'énoncer. Il faut encore distinguer, comme le fait le Vedânta, entre vérité empirique (*vyavaharika*) et vérité ontologique ou absolue (*paramartha*). J'ai déjà eu l'occasion de dire pourquoi la métaphysique occidentale me paraît avoir manqué la vérité de l'Etre en tant qu'Etre. La raison en est qu'elle est restée contaminée par la conception empirique vulgaire, où la vérité se définit comme rectitude, c'est-à-dire comme adéquation de la représentation à l'état de chose représenté dans le jugement. C'est aussi de cette façon qu'elle est conçue chez Aristote et chez Platon. La question de la vérité devient alors un simple problème de logique, cessant d'être la question fondamentale qui s'adresse à toute pensée authentique. Or, une interrogation authentique sur l'essence de la vérité aboutit aussi à s'interroger sur la formulation inverse, c'est-à-dire sur la vérité de l'essence. Mais les mots changent alors de sens. Tandis que dans l'« essence de la vérité », la vérité est encore adéquation du jugement à la chose représentée, dans la « vérité de l'essence », elle devient *aléthèia*, c'est-à-dire « illatence », présence dévoilée, état de ce qui est hors du retrait. Et c'est bien dans cette interprétation phénoménologique du mot grec *aléthèia* que se donne à saisir le sens le plus profond de la « vérité ». Ce qui permet de comprendre que la vérité s'éprouve, mais ne se prouve pas — car si elle se prouvait, il faudrait prouver la vérité de cette preuve, puis la vérité de la preuve de la preuve, et ainsi de suite : régression à l'infini.

C'est précisément parce que la vérité ne se prouve pas, mais s'éprouve dans l'expérience immédiate, que le divin païen ne relève au fond ni d'une croyance ni d'une

représentation ou, plus précisément, que la croyance à laquelle il donne lieu se distingue fondamentalement de ce qu'est la foi pour un chrétien. Cette croyance est d'abord indissociable du rite : croire, c'est exécuter dans les règles prescrites des obligations, sacrificielles ou cultuelles, dont dépend l'harmonie du monde. La certitude qu'elle confère, d'autre part, n'est pas de l'ordre de l'adhésion intérieure personnelle, mais d'une évidence qui associe la communauté tout entière. Enfin, elle est indissociable, précisément, de l'expérience de ce qui se donne à saisir hors du retrait — *aléthèia* —, et qui permet d'habiter dans la clarté du mythe, c'est-à-dire dans la lumineuse présence des dieux. C'est pourquoi Walter F. Otto a pu dire, à propos des dieux grecs, qu'ils « ne relèvent ni d'une invention ni d'une création de l'esprit, ni d'une représentation, mais ils peuvent seulement relever d'une expérience », avant d'ajouter que « les grandes époques du paganisme grec (et également romain) ont été sans doute *plus pieuses* que les époques chrétiennes » (17). Le propos vous paraîtra peut-être excessif. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que les païens de l'Antiquité croyaient plus en leurs dieux que les « chrétiens » d'aujourd'hui ne donnent souvent l'impression de croire au leur !

14) *Vous estimez que le christianisme n'a pu s'implanter qu'en intégrant des éléments du paganisme qui lui étaient étrangers. Vous vous situez ainsi dans la perspective étroite d'une culture. Mais, dans une perspective religieuse, si tout ce qui est bon appartient à Dieu, pourquoi le christianisme, iconoclaste quand il le fallait, n'aurait-il pas, quand il le pouvait, baptisé les temples païens, suivant le conseil de saint Augustin d'utiliser la culture antique comme les juifs avaient usé des dépouilles des Egyptiens — vases d'or et d'argent, objets précieux — pour en construire le tabernacle ? Plus profondément, pourquoi n'y aurait-il pas des intuitions préchrétiennes, un dévoilement progressif de la vérité (« aléthèia ») qui ne devient salvateur qu'avec la Révélation ? Pourquoi ne pas voir, comme Simone Weil, dans les concordances entre la culture antique et le christianisme, non pas une atteinte à la foi, mais sa confirmation bouleversante ?*

Aucune doctrine ne peut prétendre représenter en tous points une novation radicale. Il est donc bien normal que l'on trouve, même entre des systèmes de pensée profondément opposés, des « concordances » ou des similitudes. Ce constat est trivial. Ce qui l'est moins, c'est le caractère anachronique de la perspective dans lequel vous le situez — et aussi la façon dont vous passez sur les divergences pour ne vous arrêter qu'aux ressemblances. Il est vrai que cette idée selon laquelle les Anciens, ou du moins certains d'entre eux, auraient été « préchrétiens » sans le savoir n'est pas nouvelle. Mais elle est particulièrement naïve. Confrontés à quelques ressemblances entre leur doctrine et certains enseignements philosophiques ou religieux antérieurs, les premiers chrétiens les avaient d'abord expliquées comme autant de contrefaçons diaboliques. Par une exégèse inverse, Justin, Ambroise, Origène, Augustin, Eusèbe de Césarée et d'autres assurèrent ensuite que la sagesse grecque avait été puisée dans la lecture des Ecritures vétérotestamentaires. Homère et Platon auraient pillé Moïse ! Le platonisme étant alors considéré comme la forme de philosophie la plus proche du christianisme, saint Augustin ira jusqu'à imaginer que Platon, au cours de ses voyages, avait entendu prêcher le prophète Jérémie — jusqu'au moment où il dut reconnaître qu'il y avait entre les deux hommes au moins un siècle d'écart. C'est la pieuse théorie du plagiat, qu'il faut évidemment remettre sur ses pieds en constatant que ce sont plutôt les auteurs chrétiens qui se sont inspirés, consciemment ou inconsciemment, de certains aspects

de la culture antique, ayant ensuite beau jeu d'y retrouver, comme vous, des « intuitions » conformes à leurs dires.

Mais dans un premier temps, c'est une profonde hostilité à l'égard de la philosophie qui prévalut chez les chrétiens. Le mot, du reste, n'apparaît dans le Nouveau Testament que dans un contexte péjoratif. Ainsi chez saint Paul, quand il parle du «vain leurre de la philosophie », exactement de « philosophie et vain mensonge » (Col. 2, 8), dans un passage faisant appel au *kai* explicatif (*philosophia kai kenè*) si courant en grec, qu'il faut en fait traduire par « philosophie, c'est-à-dire mensonge ». La philosophie est alors cette « sagesse des hommes », tributaire des seuls « éléments du monde », à laquelle Paul, récusant par avance toute tentative de conciliation, oppose la «folie du message » ou la « stupidité de la croix » dans un célèbre passage de la première Epître aux Corinthiens : « Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? (...) Alors que les juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse ; nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens» (1 Cor. 1, 20-23). Après Paul, Tatien prononcera lui aussi un réquisitoire forcené contre l'hellénisme. De même Théophile, évêque d'Antioche : «Les récits des philosophes, des historiens et des poètes paraissent dignes de foi à cause des ornements du style, mais le fond en est vide et insensé». On connaît l'anathème de Tertullien : «*Omnes philosophi haeretici sunt*», et son refus de toute concession aux philosophes : «Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien ! Pour nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Evangile ! » (*De Praescr.*, 7). En plein Moyen Age, l'auteur de la vie de saint Eloi (*Vita Eligii*), se référant à saint Jérôme, écrira encore : «Que nous conseillent dans leur philosophie Pythagore, Socrate et Aristote ? Quel profit retirons-nous de la lecture de ces poètes criminels (*sic*) qui se nomment Homère, Virgile et Ménandre ? En quoi sont utiles à la société chrétienne Salluste, Hérodote, Tite-Live, qui racontent l'histoire des païens ? En quoi les discours de Lysias, Gracchus, Démosthène et Cicéron, exclusivement occupés de l'art oratoire, peuvent-ils être comparés aux doctrines pures et belles du Christ ? »

C'est seulement à partir de la seconde moitié du IIe siècle que les Pères de l'Eglise, confrontés aux objections de la philosophie et pour répondre aux exigences de l'apologétique, commencèrent à modifier leur attitude et à faire un effort intellectuel pour tenter de penser à nouveaux frais le rapport entre la foi chrétienne et l'œuvre des philosophes. S'autorisant de la théorie de l'illumination de la raison humaine par le Verbe divin, ils admirent qu'on pouvait lire certains auteurs païens comme «introduction à la foi chrétienne». Eusèbe de Césarée parle ainsi, sérieusement, de «*praeparatio evangelica*». Tertullien admet que «Sénèque est souvent nôtre». Lactance écrit que «Hermès a découvert, je ne sais comment, presque toute la vérité» (*Institutions divines*, IV, 9, 34). Justin Martyr va jusqu'à dire que «Socrate, Héraclite et d'autres de ce genre» étaient «au fond chrétiens» (*Apologie*, 46, PG6, 397B-C). Sur la lancée, saint Augustin, qui s'inspire de Platon comme Ambroise de Cicéron, n'hésite pas à interpréter le pluriel divin Elohim, employé dans la Genèse, comme une «préfiguration» de la Sainte Trinité (*La cité de Dieu*, XVI, 6) ! C'est cette idée d'un enseignement du Christ « disséminé » (Justin Martyr) dans la pensée païenne qui a été reprise au XXe siècle, par exemple par le P. Festugière quand il décrit le christianisme comme « l'achèvement de ce qu'avaient déjà pensé les meilleurs d'entre les païens», ou par Raimundo Pannikar essayant de montrer la présence d'un «Christ inconscient» dans l'hindouisme. Une telle démarche conduit à une impasse. C'est pourquoi la

patristique, dans le temps même qu'elle s'efforçait de réévaluer positivement la philosophie en vue d'en faire une sorte de « propédeutique à la perfection du Christ » (Clément d'Alexandrie), n'a jamais manqué de nier qu'on puisse en tirer une éthique authentique. (Jean Chrysostome estime ainsi que la philosophie païenne est viciée dans son fondement, parce qu'elle est sous-tendue par une recherche constante de la « gloire »). Les Pères de l'Eglise, en fait, se sont bornés à reconnaître l'existence, chez les philosophes, de quelques « vérités partielles » qu'ils jugeaient plus ou moins conformes à celles contenues dans la Révélation.

Les limites de cette tentative de conciliation apparaissent clairement avec les efforts que déploya la Scolastique pour mettre la philosophie d'Aristote en conformité avec la doctrine chrétienne. Il faut rappeler à ce propos que la pensée d'Aristote — le « pitoyable Aristote », disait Tertullien — fut d'abord regardée comme fondamentalement contraire au christianisme. En 1203, Absalon, abbé de Sprinkirselach, peut encore écrire que « l'esprit du Christ ne règne pas là où règne l'esprit d'Aristote ». Dès que l'œuvre entière d'Aristote fut connue, avec le commentaire qu'en donna Averroès, les auteurs chrétiens se déchaînèrent contre lui. On lui reprochait d'avoir rejeté l'exemplarisme platonicien (dont s'était inspiré Augustin), de nier la divine Providence, de méconnaître la disposition téléologique du monde, de professer l'éternité de l'univers, etc. En 1210, le concile provincial de Sens, réuni à Paris, interdit sous peine d'excommunication de faire aucune leçon sur les livres de philosophie naturelle d'Aristote, interdiction qui fut encore réitérée par les papes Grégoire IX et Urbain IV. C'est seulement lorsque l'œuvre d'Aristote eut pénétré l'enseignement des écoles en dépit des interdictions et que, simultanément, le platonisme patristique eut fait la preuve de ses insuffisances, qu'il fallut essayer une autre approche. Comme d'habitude, à la phase de combat frontal succéda une phase de récupération. La tentative d'adapter Aristote au christianisme, entreprise à des fins de prosélytisme et d'apologétique (prouver la possibilité d'un « accord de la raison et de la foi », accorder la conception grecque de l'ordre de l'univers et la thématique chrétienne du salut dans l'histoire), fut le fait, dans la seconde partie du XIIIe siècle, d'Albert le Grand et surtout de Thomas d'Aquin. Ceux-ci cherchèrent à prouver qu'en partant des principes d'Aristote, on peut très bien démontrer apodictiquement les préambules de la foi, dont la raison pure est censée porter caution, et défendre ainsi contre les objections des hérétiques les dogmes de la théologie révélée. L'opération donna lieu à un effort intellectuel de grande envergure. Elle n'en déboucha pas moins sur un échec retentissant. La cause de cet échec est l'incompatibilité de fond du christianisme et de l'aristotélisme. Aristote affirme que Dieu fait partie intégrante du cosmos éternel, ce qui revient à nier la transcendance radicale du créateur, la contingence du monde et la création *ex nihilo*. Il souligne que Dieu remplit uniquement une fonction cosmique, ne connaissant ni les êtres singuliers ni les futurs contingents, ce qui exclut le rôle de la Providence. Il déclare que l'histoire humaine obéit à la loi de l'Eternel Retour, ce qui exclut le libre-arbitre, supprime l'idée d'une eschatologie finale et prive de sens toute idée de Rédemption définitive. Enfin, il nie l'immortalité de l'âme individuelle, ce qui élimine la question des fins dernières et des sanctions d'outre-tombe.

Saint Thomas n'a donc pu « christianiser » Aristote qu'au prix d'un contresens ou d'une déformation fondamentale. Tout son travail se fonde sur la transformation de la distinction, purement logique, posée par Aristote entre l'essence et l'existence en une distinction ontologique réelle, puis sur l'application à cette distinction réelle de la théorie

aristotélicienne de la puissance et de l'acte et de celle de l'analogicité de l'Etre. Cette transformation sollicite la philosophie d'Aristote, en lui ajoutant ce qu'elle ne contient pas. Chez Aristote, en effet, la distinction de l'essence et de l'existence — une définition ne peut à elle seule impliquer l'existence de l'objet défini — n'est nullement une distinction ontologique : l'Etre et l'Un ont fondamentalement la même nature ontologique, conformément d'ailleurs à sa théorie de la substance et à sa cosmologie. Le dualisme chrétien de l'être nécessaire, increé et de l'être contingent, créé, la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans la catégorie de la substance, sont totalement absents de la philosophie d'Aristote, qui ne connaît d'autre dualité que celles de la matière et de la forme, de l'existence en puissance et de l'existence en acte. Thomas d'Aquin a cru faire une synthèse. Il a seulement juxtaposé des doctrines inconciliables, puisqu'à partir de la philosophie d'Aristote on ne peut démontrer ni la nouveauté du monde, ni l'immortalité de l'âme individuelle, ni la contingence des créatures, ni la Providence, ni la rétribution des actes après la mort. Reste à savoir alors s'il peut y avoir une véritable philosophie chrétienne. Dans la mesure où toute philosophie présuppose au départ une ignorance des réponses ultimes données à l'arrivée, on peut en douter.

15) *Dans quelle mesure votre pensée s'apparente-t-elle à l'ontologie phénoménologique de Heidegger ? Pour lui, le phénomène est l'Etre même qui se manifeste, et l'Etre n'est rien d'autre de ce qui se manifeste. « Idéalisme existentiel », selon G. Gurvitch, refusant de rencontrer la question d'un Dieu qui dit de lui-même : « Je suis celui qui suis ». Mais l'Etre selon Heidegger, n'est-ce pas, comme le dit Maurice Clavel, « une façon de colmater l'abîme de Dieu », et donc « l'idole par excellence » ? Clavel craignait, après la mort annoncée du marxisme, « une sorte de conglomérat nietzschéen-heideggérien ». Malgré la méchanceté de l'expression, n'est-ce pas un peu votre pente ? Le sacré dont vous rêvez, n'est-ce pas une façon de colmater l'abîme ? D'éviter le miracle de toute existence chrétienne, qui est d'unir en l'homme l'inquiétude et la certitude ?*

Plutôt que d'interroger Gurvitch ou Maurice Clavel sur Heidegger, peut-être vaudrait-il mieux lire Heidegger lui-même. Vous verriez alors que l'Etre ne se ramène nullement pour lui à « ce qui se manifeste », pas plus qu'il ne relève de l'« idéalisme existentiel » ou n'est une manière de « colmater l'abîme » (le mot « abîme » connotant l'idée métaphysique d'une absence constante) ! Sans entrer dans le détail d'une pensée particulièrement complexe, je dirai seulement que l'Etre n'est ni objet ni sujet. Il se manifeste — il est de l'ordre de la manifestation, non de la Révélation —, mais il n'est pas *ce qui* se manifeste. Il se donne à saisir à la fois dans le déploiement et le retrait (*Entzug*). Il n'est pas non plus, comme l'*idea* platonicienne, ce qui accorde à l'étant le pouvoir de se rendre visible ou de se rendre présent. Sa vérité n'est donc pas de l'ordre du simple phénomène. La vérité de l'Etre, encore une fois, est *aléthèia* et son élucidation a pour tâche de déterminer l'essence propre de la présence à partir de ce qui la donne, non à partir de l'étant qu'elle fonde. La présence n'a rien de présent. Elle est est originairement le déploiement de l'Etre et sa venue à l'homme. L'Etre est ce trait même qui porte l'Etre à l'homme. Ils se *donne* à l'homme comme l'homme s'*adonne* à lui, parce que l'homme a pour essence d'habiter dans la proximité de l'Etre. Par là se fait jour le rapport de mutuelle appropriation (*Ereignis*) entre l'Etre et l'homme dans la clarté de l'essence originaire de sa présence. L'*Ereignis* nomme ce par quoi l'Etre et l'homme sont l'un à l'autre. L'appropriation donne à la fois le temps et l'Etre. Elle les détermine concrètement dans la plénitude de leur dimension propre. Ceci étant précisé,

va pour la pente « nietzschéenne-hedeideggérienne » ! Mais à la condition de ne pas oublier que Heidegger et Nietzsche ne disent pas la même chose : pour Heidegger, Nietzsche reste encore dans la configuration essentielle de la métaphysique occidentale, c'est-à-dire d'une pensée de la vérité de l'étant pour laquelle il n'en a jamais rien été de la vérité de l'Etre en tant qu'Etre.

Tenter de sortir d'un oubli de l'Etre qui est oubli au point d'être oublieux de lui-même, c'est donc tenter d'aller vers la dimension originaire où se déploie la présence. Je déteste à ce propos le mot de Maurras selon lequel « aucune origine n'est belle ». C'est d'ailleurs un mot que n'aurait renié aucun de ses adversaires. Heidegger dit au contraire : « Il n'y a pas une seule œuvre essentielle de l'esprit dont les raisons ne plongent dans un sol originel sur lequel il s'agit de tenir debout ». Or, l'origine est elle-même *Ereignis*, c'est-à-dire événement fondateur appropriant. Elle n'est ni l'Age d'Or ni un passé susceptible d'une quelconque visée nostalgique, mais elle est la possibilité d'un recours : « les premiers temps », cela veut aussi bien dire « de tout temps ». Il y a un moment auroral de l'origine qui se confond avec la pensée païenne, et singulièrement avec la toute première philosophie grecque. Il ne s'agit pas de saisir cette origine comme ce qui a pu annoncer ou engendrer notre présent, mais au contraire d'y rechercher, contre ce présent même, un recours pour l'avenir — un avenir qui pour moi ne se conçoit que comme ressourcement à l'initial et détermination des conditions d'un nouveau commencement, d'une nouvelle *épochè* de l'Etre, recommencement du commencement d'une façon plus originaire encore, afin que l'Etre soit enfin tiré de l'oubli. Heidegger, encore lui, dit très justement que « le rapport originel et authentique au commencement » est révolutionnaire, d'abord parce que le commencement est toujours ce qui se situe « le plus en retrait », ensuite parce que la recherche d'un nouveau commencement exige qu'on cherche à commencer de façon toujours plus originaire, et enfin parce que « ce qu'il y a de plus futur est le grand commencement, celui qui — se mettant sans cesse en retrait — parvient le plus loin en arrière et, en même temps, le plus loin en avant ». « C'est en quoi, ajoute-t-il, révolution ne signifie pas simplement renversement et destruction, mais bouleversement recréateur du coutumier afin que le commencement reprenne forme ».

Sous l'effet des forces sociales et spirituelles dont le jeu contradictoire a pendant des siècles couvé en son sein, l'Eglise a aujourd'hui perdu le monopole du sens. Le mythe est au contraire toujours présent, toujours ouvert, parce qu'il dessine la forme d'un possible qu'aucune actualisation n'épuise, parce qu'il introduit ceux qui l'habitent et qu'il habite dans une dimension située en amont de toute existence historico-empirique. La « fin du paganisme » est une illusion. Contrairement au christianisme qui, conformément à sa vision de l'histoire, a eu un début et connaîtra une fin, le paganisme est toujours là, comme l'Etre est toujours là pour l'homme, comme l'homme et le cosmos sont là. Il connaîtra des formes nouvelles, car l'histoire se répète dans la différence. L'Etre *devient*. C'est en cela qu'il est destin spirituel, en même temps que destin historial.

Alain de Benoist

1. Kostas Papaioannou, *La consécration de l'histoire*, Champ libre, 1983, p. 25.

2. *Génie du paganisme*, Gallimard, 1982.

3. Op. cit., pp. 49 et 54.

4. *L'Eglise des apôtres*, p. 414.

5. *Les Juifs et l'argent. Pour une métaphysique de l'argent*, Galilée, 1994, p. 27.

6. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, vol. 3, p. 231.

7. « Les vertus catholiques au cours des âges », in *Panoramiques*, 23, 1995, p. 30.

8. Ibid., p. 37.

9. Op. cit., pp. 82-83.

10. *L'irréligion occidentale*, FAC-Editions, 1995, pp. 266-268.

11. *L'esprit de la religion grecque ancienne. Theophania*, Berg international, 1995, p. 43.

12. Kostas Papaioannou, op. cit., p. 21.

13. Op. cit., p. 53.

14. Walter F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, Payot, 1981, p. 201.

15. Philippe Forget, art. cit., p. 33.

16. *Lumières sur le paganisme antique*, Letouzey et Ané, 1995, pp. 47 et 50.

17. *L'esprit de la religion grecque ancienne*, op. cit., pp. 23-24.